الظاهرة الدينيَّة في الأبحاث الاجتماعيَّة العربيَّة المعاصرة
ملاحظات على هامش ندوة علميَّة

د. روبير بندكتي*

إنعقدت لثلاث سنوات خلت ندوة «الدين في المجتمع العربيّ» بدعوة من الجمعيَّة العربيَّة لعلم الاجتماع وبمشاركة واحد وثلاثين باحثًا عربيًّا يمثّلون جانبًا من الأبحاث الاجتماعيَّة والإنسانيَّة في الفكر العربيّ المعاصر (القاهرة: ٤ ـ ٧ نيسان ١٩٨٩). وقد نشرت أبحاث الندوة في الكتاب: عبد الباسط عبد المعطي (مشرف): الدين في المجتمع العربيّ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٩٠. تمثّل هذه الندوة ولا شكّ مرحلة هامّة في مسار الدراسة الاجتماعيَّة للحياة الدينيَّة في المجتمع العربيّ، حيث إنّها تتطرّق إلى مسألة الدين من وجهة نظر البحث الاجتماعيّ مستندة إلى منطلقاته المعرفيَّة ومنتهجةً أدواته التحليليَّة. ولا يُخفى على أحد أنّ الطرح الموضوعيّ العقلانيّ لهذه الإشكاليَّة الحسّاسة في المرحلة الراهنة لتطوُّر المجتمعات العربيَّة إنّما يتّصف بأهمّيَّة مؤكّدة، في حين أنّه يتطلّب جرأة فكريَّة وشجاعة أخلاقيَّة.

وسعيًا إلى بيان أهمّيَّة ندوة «الدين في المجتمع العربيّ»، وبغية إنزالها في منزلتها المناسبة، من المفيد إلقاء نظرة سريعة على مسار البحث الاجتماعيّ في الحياة الدينيَّة في المجتمع العربيّ.

---

* باحث في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر (جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت).

١ ـ نبذة تاريخ الدراسة الاجتماعيَّة لِما هو دينيّ في المشرق العربيّ

ليس الاهتمام العلميّ بالدراسة للحياة الدينيَّة ظاهرة حديثة في ميدان الأبحاث المتعلِّقة بالمجتمع العربيّ، فقد أدلى علماء النفس واللغة والاجتماع والأنثروبولوجيا وكذلك دارسو العلوم الاستشراقيَّة والدينيَّة، كلّ في منظور تخصُّصه وضمن حدود منهجه الخاصّ، دلْوهم في استطلاع هذا البُعد من أبعاد الخبرة الإنسانيَّة الفرديَّة والجماعيَّة في آنٍ واحد. ترقى الإرهاصات الأولى للبحث الاجتماعيّ والأثنوغرافي والأنثربولوجي في الحياة الدينيَّة العربيَّة إلى الربع الأخير من القرن ١٩°.

١٠١ شهدت بداية القرن ١٩ نشأة العلوم الإنسانيَّة من علم الاجتماع والأثنوغرافيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس: تلك العلوم الأمبيريقيَّة التي تتوخّى دراسة الخبرة الإنسانيَّة الفرديَّة والجماعيَّة وتعمد إلى تحليل تمظهراتها في ميادينها المختلفة. وما لبث هذا المنحى العلميّ الجديد أن تغلغل في دراسة مجتمعات المشرق العربيّ والثقافة العربيَّة، الإسلاميَّة منها والمسيحيَّة. وإلى جانب الأبحاث المجراة في ميادين النشاط الاقتصاديّ والحياة الاجتماعيَّة (أنظمة اجتماعيَّة، الريف، البدو، العائلة) والثقافة الماديَّة، حظيت الحياة الدينيَّة المعاشة بقسط من الأبحاث.

□ تعود الأبحاث الاجتماعيَّة الأولى، التي تناولت الحياة الدينيَّة المعاشة في المشرق العربيّ، إلى فترة ما قبل الحرب العالميَّة الأولى. لقد انطبعت تلك الأبحاث بطابع الأثنوغرافيا الوصفيَّة. فقد درس كلّ من A. DIRR و.H LAMMENS 1907 الدين النصيريّ، وكرَّس H. GUYS كتابين لدراسة الدين الدرزيّ. ثمّ انصرف بعض الدارسين إلى البحث في المعتقدات الشعبيَّة: الاعتقاد «بالعين الضاربة» (L. EINSLER, 1889) والاستخدام السحريّ لأسماء الله (E. ABELA, L. EINSLER, 1887) والعادات التقيَّة المتعلِّقة بالقدِّيسين و/أو الأولياء (I. GOLDZIEHER, 1886, 1889, 1890) وتفسير الأحلام (J. TFINKDJI, 1912)

° جدول المراجع المشار إليها بين القوسين وضع في نهاية هذا المقال.

□ أمّا المغرب العربيّ فقد لقي قسطه من البحث في كتاب E. DOUTTÉ عن «السحر والدين» (E. DOUTTÉ, 1909).

فقد نتجت هذه الدراسات عن الاستقصاء الميدانيّ حيث قام الباحثون، لا سيّما رجال الدين المسيحيّون منهم (TFINKDJI, LAMMENS, DIRR)، بالملاحظة المشاركة. تتّصف أبحاث هؤلاء الأثنوغرافيّين الأوائل بأهمّيّة مؤكّدة لأنّها تساعد الباحث الراهن على تعقّب الظواهر الدينيّة عبر تطوّرها وتسمح له بالمقارنة بين المعطيات المتوزّعة عبر نيف وقرن من الزمان.

٢٠١ شهدت فترة ما بين الحربَين العالميّتَين حركة بحث نشطة تناولت الثقافة العربيّة في مختلف أبعادها. إلاّ أنّ الاهتمام العلميّ بالحياة الدينيّة تعرّض للانحسار. فقد تطرّق الباحثون إلى هذه الناحية من الخبرة الثقافيّة في إطار دراسات سوسيوغرافيّة شاملة أمثال (R. LESCOT) و(A. JAUSSEN) و(W. BLACKMAN, 1927) و(J. WEULERSSE, 1940) أو في سياق أبحاث مخصّصة لأنظمة اجتماعيّة معيّنة كالعائلة (K. DAGHESTANI, KH. CHATILA, H. GRANQVIST, M. FEGHALI). كذلك وضعت الخلفيّات الوثنيّة الكامنة في الحياة الدينيّة موضع البحث (WESTER-MARCK, 1933).

□ في هذا السياق تلفت الانتباه أبحاث الدكتور توفيق كنعان. إنّ هذا الطبيب قد استفاد من علاقاته مع أعضاء طبقات المجتمع الفلسطينيّ فتعرّف إلى خفايا حياة الشعب متغلغلاً إلى أعماق خبرته الثقافيّة، ممّا فسح له في تأليف أبحاث أثنوغرافية غنيّة عن مختلف نواحي هذه الخبرة. إلاّ أنّه صبّ اهتمامه العلميّ على استقصاء الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة للفلاّحين الفلسطينيّين فتعمّق في استطلاع حياتهم الدينيّة المعاشة. فقد أسفر هذا النشاط العلميّ عن مجموعة من الأبحاث الغنيّة تتناول المعتقدات المتعلّقة بالله وأسمائه الحسنى (CA-NAAN, 1934)، والتصوّرات المرتبطة بالكائنات الغيبيّة (CANAAN, 1920, 1929) والمعتقدات والممارسات الخرافيّة (CANAAN, 1914, 1923, 1935, 1963) وأخيرًا بالمعتقدات والأعراف الخاصّة بالموت (CANAAN, 1959). وعليه يمكننا القول إنّ أبحاث الدكتور كنعان إنّما تُشكّل مرحلة مُهمّة في الوصف التحليليّ

للثقافة الروحيّة العربيّة الفلسطينيّة. لقد انطبع منحى الدكتور كنعان بطابع الـ (VOLKSKUNDE) الألمانيّة والأنثروبولوجيا الاجتماعيّة البريطانيّة، الأمر الذي يضفي عليه صفة التدقيق المنهجيّ الصارم في الاستقصاء والوصف التحليليّ. ثمّ تتمتّع هذه الأبحاث بقيمة كبرى لكونها تسجّل وتصف مرحلة من الثقافة الشعبيّة قد ولّت وانقضت بلا عودة: وعليه إنّها تساعد الباحث الراهن على إدراج معطياته في سلسلة زمنيّة تتابعيّة بغية إجراء أبحاث تاريخيّة. لقد عمد إلى القيام بمثل هذا البحث التاريخيّ أدوار الفشّ حيث أعاد تحليل المادّة التاريخيّة في منظور نظريّ جديد (الفشّ 1980).

□ هذا وقد لقيت الحياة الدينيّة المعاشة والمعتقدات الشعبيّة قسطها من البحث في بلاد أفريقيا العربيّة. فقد أجريت الاستقصاءات الميدانيّة والتراثيّة المتعمّقة في كلّ من المغرب العربيّ (E. WESTERMARRCK, 1926) ومصر (PADWICK, 1923; W. BLACKMAN, 1926) وخاصّة (H. WINC-KLER, 1936, 1936). تُعتبر أبحاث (H. WINCKLER) رائدة من حيث «الأصالة والعمق وصواب الفهم» وكذلك نظرًا إلى «الأداة المنهجيّة الجديدة» التي انتهجها في الاستقصاء الميدانيّ، حسب رأي أحد جهابذة العلوم الاجتماعيّة العرب (الجوهريّ ١٩٨٠: ٣٩٤).

٣٠١ تندرج أبحاث د. عفيف طنّوس اتّجاهًا جديدًا في دراسة الحياة الدينيّة المعاشة في المشرق العربيّ. على الرغم من أنّه خصّص جلّ نشاطه العلميّ للأبحاث الاجتماعيّة الريفيّة وهو لا يجري استقصاء في الحياة الدينيّة، إلاّ أنّه صاغ مفهومًا نظريًّا جديدًا للظاهرة الدينيّة وهو ينظر إليها في إطار المجتمع القرويّ. إنطلاقًا من الاتّجاه النظريّ المعروف «بالمجتمع الشعبيّ» (FOLK SOCIETY) و«الثقافة الشعبيّة» (FOLK CULTURE)، إعتبر عفيف طنّوس القرية العربيّة نسقًا اجتماعيًّا ـ ثقافيًّا متماسكًا ينتظم حول ثلاثة موضوعات أساسيّة ألاّ وهي «الأرض» و«العائلة» و«الدين» (TANNOUS, 1940, 1944, 1949). إنّ هذه الموضوعات المحوريّة تحوي القيم الأساسيّة التي تستقطب الخبرة الثقافيّة في القرية العربيّة: فقد اصطلح عفيف طنّوس على هذه الخبرة الثقافيّة بمصطلح «نمط الحياة الفلاحيّ» أي «PEASANT PATTERN OF LIFE».

في هذا السطور يظهر الدين على أنه أحد العناصر الأساسيّة في الثقافة العربيّة، حيث إنّه يتعاون مع العنصرَين الآخرين على تشكيل خبرة الإنسان المعرفيّة ـ الروحيّة. فليس الدين معرفة نظريّة بقدر ما هو مجموعة من القِيَم الأساسيّة التي تنتقل من جيل إلى آخر في إطار التنشئة الاجتماعيّة ـ الثقافيّة: إنّ الدين «طريقة حياة» («WAY OF LIFE»). إنّ اتّجاه «الثقافة الشعبيّة»، كما وظّفها عفيف طنّوس في دراسة المجتمع العربيّ، ينظر إلى الحياة الدينيّة في إطار مجتمعيّ شامل معتبرًا إيّاها ظاهرة اجتماعيّة، في حين أنّه يُبقي على أصالتها بصفتها خبرة راسخة في كيان الإنسان دون اختزالها إلى أجزائها. لقد تبيّن أنّ الموضوعات المحوريّة الثلاثة تُشكّل، من حيث إنشاؤها مقولات و/أو مفاهيم تحليليّة، هيكلاً نظريًّا مفيدًا في البحث الأنثروبولوجي.

٤٠١ لقد أثّر اتّجاه د. عفيف طنّوس في توجُّهات الأبحاث الأنثروبولوجية التي أجريت في القرية العربيّة في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية. فقد استلهم عدد من الباحثين الهيكل النظريّ الثلاثيّ في تخطيط مشاريعهم وتحليل المواد الامبيريقية المجمّعة. وعلى الرغم من أنّ عددًا من الأبحاث الاجتماعيّة والأنثروبولوجية أجريت في مجتمعات محلّيّة في لبنان وسورية والأردن وفلسطين والعراق ومصر وليبيا والمملكة العربيّة السعوديّة، إلاّ أنّ موضوع «الدين» قد تنحّى تارة إلى هامش الاهتمام العلميّ (TOUMA EVANS- PRITCHARD J. GULLICK)، الجوهريّ: ١٩٨٣، شكري: ١٩٧٩، ١٩٨٣)، وغفل طورًا عن أخذه بعين الاعتبار البتّة. والحقيقة أنّنا لا نعثر في هذه الفترة الطويلة إلاّ على عدد يسير من الأبحاث الاجتماعيّة أو الأنثروبولوجية التي تركّز اهتمامها العلميّ على الحياة الدينيّة. فقد تطرّق بعض تلك الأبحاث إلى الإشكاليّة (الغيريّة!) المتعلّقة بدور الدين و/أو الثقافة الدينيّة في الحياة الاقتصاديّة (T. SICKING)؛ وهمّ بعضها الآخر بدراسة المعتقدات الخرافيّة في البيئة المسيحيّة اللبنانيّة في منظور التحليل النفسيّ (M. CHAMOUN)؛ لقد وظّف بعض الباحثين مناهج الألسنيّة في استقصاء الخبرة الدينيّة المعاشة (S. GREGORY - K. WAHBA, M. PIAMENTA).

□ في هذا السياق تجدر الإشارة إلى رسائل الماجستير وأطاريح الدكتوراة

التي أُجيزت في الجامعات المصريّة (القاهرة، عين شمس، الإسكندريّة). وعلى الرغم من أنّ «الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع» يُبيِّن، في فترة ما بين عامي ١٩٧٩ ـ ١٩٨٥، عددًا كبيرًا من الرسائل والأطاريح المخصَّصة لموضوعات اجتماعيّة وأنثربولوجية، إلاّ أنّ عدد الأبحاث التي تتناول مسألة من المسائل المتعلّقة بالحياة الدينيّة لا يعدو الخمس والعشرين رسالة وأُطروحة. وقد تطرّقت تلك الدراسات إلى البحث في المواضيع التالية: المعتقدات الخرافيّة، السحر في المحيط الاجتماعيّ، الرقى والتعاويذ، عبادة الشجر، الزار، الدور الإيديولوجيّ للدين، ظاهرة الإحياء الإسلاميّ، الدين الإسلاميّ وبناء الأسرة، البناء الاجتماعيّ للطرق الصوفيّة، البناء الاجتماعيّ للدير القبطيّ في وادي النطرون.

٥٠١ علاوة على كونه «ظاهرة اجتماعيّة ـ تاريخيّة»، أنّ الدين يحوي بعدًا أعمق وأصعب منالاً هو بعد الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة التي تتمظهر وتعبّر عن نفسها في الظاهرة الاجتماعيّة. لقد عمد إلى دراسة هذا البُعد باحثون في الأنثروبولوجيا وهم ينتهجون المناهج المدقّقة والمعقّدة الخاصّة بهذا العلم.

□ تلفت الانتباه أبحاث بحّاثين لَما تتميّز به من سمات نظريّة ومنهجيّة. تتّصف أبحاث كلّ من د. السيّد عويس ود. محمّد الجوهريّ بالتصوُّر التركيبيّ المعقّد لظواهر الحياة الدينيّة، حيث إنّهما ينظران إليها في إطارها الإنسانيّ والثقافيّ والاقتصاديّ ـ الاجتماعيّ بل والتاريخيّ مع الإبقاء على أصالة الخبرة الإنسانيّة. ويطابق هذا المفهوم منهج مركّب في دراسة الظاهرة الدينيّة سعيًا إلى إحكام القبضة على نواحيها المختلفة. ففي دراسته عن الاستخدام السحريّ لأسماء الله الحسنى في الإسلام المصريّ يُنسِّق د. الجوهريّ منهج النقد التاريخيّ والمنهج الأمبيريقيّ (الاستقصاء الميدانيّ) في منحى علمي منسّق لاستطلاع هذه الظاهرة في تطوُّرها التاريخيّ وظروف ممارستها الراهنة (AL-GAWHARY, 1968)، كذلك استنبط من المعطيات الأمبيريقيّة «نظرة جديدة إلى التراث السحريّ في المجتمع المصريّ المعاصر» (الجوهريّ ١٩٧٠). ويصدق هذا الكلام على استطلاع الظواهر الدينيّة الأخرى كتكريم الأولياء والاعتقاد بالكائنات الغيبيّة وتفسير الأحلام والطبّ الشعبيّ والمعتقدات المتعلّقة بجسم الإنسان التي ينحو الباحث في استقصاء وقائعها المنحى المركّب نفسه (الجوهريّ ١٩٨٠). كذلك ينظر د. السيّد عويس إلى «ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح

الإمام الشافعيّ» في سياق المجتمع المصريّ المعاصر وثقافته الدينيّة التقليديّة، حيث يبرز الصلة الوثيقة القائمة بين وضع المرأة المقهور في تلك الثقافة والظاهرة الدينيّة، في حين أنّه بيّن بعد الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة الأصيلة التي تكمن وراء هذه الظاهرة (عويس ١٩٦٥)؛ وكذلك تعرّض بالبحث إلى الدور المعقّد المتشعّب الذي يلعبه التراث الإسلاميّ في الثقافة الدينيّة في المجتمع المصريّ المعاصر (عويس ١٩٨٥).

□ إنتهج (C. GEERTZ) المنهج المقارن إذ تطرّق إلى «ملاحظة الإسلام» في ثقافتين متباعدتين ومتباينتين هما العربيّة المغربيّة والأندونيسيّة. إستنادًا إلى الملاحظة المباشرة سعى هذا الباحث إلى استطلاع المسالك المختلفة التي تسلكها ثقافتان راسختان على أطراف العالم الإسلاميّ فيحاول التوغّل في لبّ الخبرة الثقافيّة التي أحدثت التجربتين المعاشتين (GEERTZ, 1968).

٦٠١ في إطار هذا الاستعراض الوجيز لمسار الاستقصاءات الاجتماعيّة والانثرولوجية التي تناولت الحياة الدينيّة في المجتمع العربيّ، تجدر الإشارة إلى المؤلّفات الموسوعيّة التي تعرض «علم الاجتماع الدينيّ» من حيث إنّه فرع من فروع الأبحاث الاجتماعيّة والإنسانيّة. لقد عرفت المكتبة العربيّة في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية بعض المؤلّفات من هذا النوع (سعفان ١٩٥٧؛ الخشّاب ١٩٥٩؛ عبد الباقي ١٩٨١؛ بيّومي ١٩٨٢؛ الخريجيّ ١٩٨٢).

٧٠١ لقد اتّضح ممّا سبق أنّ معظم الباحثين في علمَي الاجتماع والانثروبولوجيا الدينيّين، عربًا كانوا أم أجانب، قد آثر استعمال اللغات الأجنبيّة على العربيّة في صوغ نتائج استقصاءاته الميدانيّة والتعبير عن استنتاجاته النظريّة لاعتبارات مختلفة: فقد توخّى بعضهم الانضمام إلى «الجماعة العلميّة» العالميّة وهو ينشر أبحاثه بلغة أجنبيّة عالميّة، ولربّما لجأ بعضهم الآخر إلى استخدام اللغة الأجنبيّة لقلّة تمكّنه من اللغة العربيّة؛ ولعلّ البعض تخلّى عن اللغة العربيّة لاعتبارها لا تفي بمقتضيات العلوم الإنسانيّة لافتقارها إلى المصطلحات. مهما يكن من أمر هذه المفاضلة، إلاّ أنّ النتيجة المترتّبة على هذه الممارسة كانت أنّ الأبحاث الاجتماعيّة للظاهرة الدينيّة ظلّت محصورة في الدائرة الضيّقة للباحثين المتخصّصين وهي لا تسهم في إثارة النقاش الجدّيّ حول هذه

الإشكاليّة المهمّة. هذا ويجدر بنا ألاّ ننسى (أو نتناسى) عاملاً مهمًّا أسهم هو الآخر في تنحية الأبحاث الاجتماعيّة للدين وإزاحتها إلى هامش الاهتمام العلميّ، ألاّ وهو رفض المثقّفين العرب على اختلاف مشاربهم الإيدولوجية (إسلاميّة/ تقليديّة، قوميّة، ماركسيّة)، للبحث الاجتماعيّ الجدّيّ في الدين باعتباره ظاهرة إنسانيّة فاعلة في الحياة البشريّة الفرديّة والمجتمعيّة وسعيهم إلى التمويه على حضور الدين في المجتمع العربيّ. وعليه يمكننا أن نوافق على مقولة د. حيدر إبراهيم علي: «يبتعد علم اجتماع الدين في الوطن العربيّ عن تناول الظاهرة الدينيّة، (. . .) ذلك أنّ المجتمع العربيّ ما زال يحيط كثيرًا من القضايا الجوهريّة والمصيريّة بسياج من المحرّمات وبالذات الدين والجنس والسياسة؛ فإنّه أكثر حساسيّة بالنسبة إلى الدين (. . .) لأنّه بؤرة القيم حتّى تلك التي تحكم السياسة والجنس». (علي: الأسس الاجتماعيّة، ٣٣).

٨٠١ يُلاحظ منذ نيف وعقد أنّ طائفة من المثقّفين العرب تُبدي اهتمامًا متزايدًا بمسألة الدين في المجتمع العربيّ. فقد أسهمت في إثارة هذا الاهتمام عوامل عدّة تذكر منها عادة التالية: إزدياد نشاط الحركات الإسلاميّة في ساحة السياسة العربيّة والإسلاميّة، أحداث الثورة الإسلاميّة في إيران ودور المقاومة الإسلاميّة في أفغانستان، ووقائع الحرب الضارية بين العراق وإيران، والحرب الأهليّة في كلّ من لبنان والسودان، وأخيرًا التغيّرات الهائلة التي هزّت ولا تزال تهزّ كزلزال بلدان أوربا الوسطى والشرقيّة، مؤدية فيها إلى سقوط الأنظمة الشيوعيّة الاستبداديّة، حيث اضطلعت الكنائس الكاثوليكيّة (في بولونيا) والبروتستانتيّة (في ألمانيا) بدور ريادي في تلك الأحداث. كلّ هذه العوامل كان من شأنها أن تنبّه المثقّفين العرب إلى فاعليّة الدين في المجتمع فتحدو بهم إلى استدراك موقفهم السابق من هذه الظاهرة. لقد أسفرت عمليّة إعادة النظر والتقييم هذه عن أدبيات تنطبع، من جهة، بطابع البحث الاجتماعيّ ـ السياسيّ وتلتزم، من جهة أخرى، بمواقف فكريّة بل ومذهبيّة واضحة. من الممكن التمييز بين ثلاثة اتّجاهات بيّنة المعالم في هذه الأدبيات التي تدّعي الدراسة الاجتماعيّة لِمَا هو دينيّ.

□ يمكن اعتبار «علم الاجتماع العربيّ» أوّل هذه الاتّجاهات. لقد صاغ د. عبد القادر المرابيّ، في دراسة نقديّة له «حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربيّ»، المحور الفكريّ الأساسيّ لهذا التيّار في المقولة التي فحواها أنّ

الدراسات الاجتماعيّة عـ ـي البلاد العربية، سواء أكانت سوسيولوجية أم أنثروبولوجية، لا تزال في حدّ «التبعيّة الثقافيّة لمجتمعاتهم» (ص ٨٦) و«التبعيّة للدولة» (٨٧)، الأمر الذي يحول به دون إمكانيّة تخطّي مرحلة «الهندسة الاجتماعيّة» نحو معالجة المشاكل الحقيقيّة للمجتمعات العربيّة والشعب العربيّ. في رأي هذا الباحث أنّه على «علم الاجتماع العربيّ»، إذا ما كتب له أن يسهم إسهامًا كفيلًا فعّالاً في تشخيص القضايا المصيريّة «للمجتمع العربيّ ككلّ» أن «يطوّر نظريّة خاصّة متميّزة» انطلاقًا من «الدراسات الأمبيريقيّة الدقيقة». كذلك يجب على «علم الاجتماع العربيّ» أن يتحرّر من تبعيّته المزدوجة من جهة لتراث علم الاجتماع الأوربيّ الكلاسيكيّ بالعودة إلى الفكر الاجتماعيّ العربيّ، ومن جهة أخرى للدول وللأنظمة الحاكمة. وعليه «أنّ الوقوف على التراث الاجتماعيّ العربيّ وكذلك على تراث علم الاجتماع الأوربيّ كفيل بتطوير وبلورة نظريّات سوسيولوجية خاصّة متميّزة» (ص ١١٣).

يسوق د. أحمد مجدي حجازيّ خطابًا أوضح وأشدّ حسمًا في بحث له ألقاه أمام ندوة علميّة نظّمتها جامعة الأزهر حول «علم الاجتماع في مصر» (حجازيّ ١٩٩١). يعتبر الباحث أنّ علم الاجتماع العربيّ الراهن قد «اغترب» عن مقتضيات المجتمع العربيّ بحكم «استيراده» للتراث السوسيولوجي الغربيّ على اختلاف توجّهاته من ماركسيّ ووظيفيّ وما بين المنزلتين إضافة إلى «الأبحاث الأنثروبولوجية على النمط الاستشراقيّ» (ص ١٠٣، ١١٠). ويرى الباحث أنّ علم الاجتماع العربيّ لن يخرج من أزمته إلاّ إذا تحرّر من «التغريب» و«هيمنة الإيديولوجيّات الغربيّة والشرقيّة» لينصرف إلى «التأليف الإبداعيّ» و«الاجتهاد» في سبيل إنتاج «دراسات جادّة تعكس واقع المجتمعات العربيّة» (ص ١١٠). يلج هذا التصوُّر الثنائيّ لعلم الاجتماع العربيّ وما يجب أن يكون عليه فيما يلج في إطار تصوّريّ تحكمه متتالية من الثنائيّات الضدّيّة التالية: «إتّجاه محافظ/فلسفة التنوير» و«الفكر الدينيّ/الفكر العلمانيّ» و«مثاليّة/ماديّة» (ص ١٠٦). مهما يكن من أمر توجّه الباحث الفكريّ، إلاّ أنّه يتصوّر تاريخ الفكر الإنسانيّ في قالب الماركسيّة المبتذلة.

هذا ولقيت فكرة «علم الاجتماع العربيّ» اهتمامًا واسعًا بين فئة من المثقّفين العرب فحظيت بندوة فكريّة نظّمها وعني بنشر أعمالها مركز دراسات

الوحدة العربيّة (تونس: كانون الثاني ١٩٨٥؛ م. حجازيّ: «نحو علم اجتماع عربيّ»).

إنّ ما يلفت القارئ المتأنّي في هذا العرض لخصائص «علم الاجتماع العربيّ» هو الإلحاح الواضح على الناحية النظريّة لهذا العلم (الجوهريّ: تعليق ص١٠/ حاشية ١٤)، مع الغفول عن إعطاء الناحية المنهجيّة حقّها من الاهتمام (عند العرابيّ)، بل الخلط الواضح بين «النظريّة» و«المنهج» (عند أ. حجازيّ). يدلّ هذا المنحى في مقاربة «الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربيّ» و«أزمته» وكذلك في محاولة صوغ تصوُّر جديد للبحث الاجتماعيّ في البلاد العربيّة فيما يدلُّ على الميل الإيديولوجي الغالب على الاتّجاه النظريّ الذي شاع الاصطلاح عليه بمصطلح «علم الاجتماع العربيّ».

□ أمّا الاتّجاه الثاني في الأبحاث الاجتماعيّة المتعلّقة بالظاهرة الدينيّة فيتمثّل في «علم الاجتماع الإسلاميّ». فقد صدرت منذ فترة وجيزة مؤلّفات تلقي على هذا الاتّجاه تسمية «النظريّة الاجتماعيّة في الفكر الإسلاميّ» (رضوان ١٩٨٢)، بل وتقابل بين «الأنثروبولوجيا والفكر الإسلاميّ» (إسماعيل ١٩٨٢)؛ ثمّ نعثر على عنوان «المنهج الإسلاميّ في دراسة المجتمع» (السمالوطيّ ١٩٨٠)؛ وأخيرًا اصطلح عليه بمصطلح «علم الاجتماع الإسلاميّ» (نصري ١٩٧٩؛ السمالوطيّ ١٩٨٠؛ س. الخشّاب ١٩٨٥). لقد عرّفت د. سامية الخشّاب هذا الاتّجاه في علم الاجتماع وفصّلت مضمونه في العبارات التالية: «إن علم الاجتماع الإسلاميّ هو ذلك العلم الذي يصف ويحلّل معطيات الفكر الإسلاميّ على أساس أنّ هذه المعطيات تعكس وتجسّد آراء واتّجاهات ونظريّات اجتماعيّة منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيَم والمشكلات التي سادت في المجتمعات الإسلاميّة في المراحل الأولى من نشأتها وانتشار الشريعة الإسلاميّة» (الخشّاب ١٩٨٥: ٦٤). وتعتبر الباحثة «علم الاجتماع الإسلاميّ» فرعًا من العلوم الإنسانيّة يوازي الفروع الأخرى من هذه العلوم، أمثال «علم الاجتماع الغربيّ» و«علم الاجتماع السوفياتيّ» نظرًا إلى كون «العرب كانوا أساتذة مباشرين للرعيل الأوّل من علماء أوربا» (الخشّاب ١٩٨٥: ٩). وتجمل الباحثة موضوعات هذا العلم في النقاط التالية: أوّلاً «دراسة المعطيات والقضايا الأساسيّة بوصفها عتبة منطقيّة ومدخلاً للنظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة» بغية

«كشف مقوّمات الأسسيّة للعلم الإسلاميّ في مجتمع ما من أهمّ الموضوعات (...) هو إبراز الدور العلميّ والتعليميّ للروّاد (...) الذين كانوا بؤرة الإشعاع في تاريخ الفكر الاجتماعيّ الإسلاميّ (...) وفي تاريخ العلم الإسلاميّ»، لا سيّما ابن خلدون. ومن ثمّة «إبراز المعطيات التي قدّمها الفكر الإسلاميّ للفكر الإنسانيّ عمومًا والوقوف على دور هذه المعطيات في تاريخ الفكر الاجتماعيّ وتطوّره». وأخيرًا «من أظهر الموضوعات التي يهتمّ بها علم الاجتماع الإسلاميّ محاولته الوصول إلى القوانين الاجتماعيّة» وذلك على غرار «العلاّمة ابن خلدون في دراسته الاجتماعيّة» (الخطّاب ١٩٨٥: ٦٤ ـ ٦٦).

لقد صاغ د. محمود الذوادي «التصوُّر الأبستيمولوجي الإسلاميّ» لعلم الاجتماع صياغة فلسفيّة في دراسته المقارنة بين «العقل الغربيّ المعاصر» و«العقل العربيّ الخلدونيّ» (الذواديّ ١٩٨٩)، ويصف الباحث الأوّل «بالتحيُّز إلى المادّيّة (الوضعيّة) والتجريبيّة (الأميريقيّة)» لكونه يحصر المعرفة الإنسانيّة عامّة و«الفكر الاجتماعيّ الإنسانيّ» خصّيصًا في دائرة الظواهر. أمّا الثاني فيتّسم، في رأيه، «بالاعتدال»، أي «الحياد» و«الموضوعيّة»، في دراسة الإنسان و«عمرانه»، لأنّه يشمل «العالم المحسوس» القابل للملاحظة والتجربة، وكذلك «العالم غير المحسوس» من «الأبعاد النفسيّة والروحيّة والغيبيّة»، أي البُعد «الماورائيّ (الميتافيزيقيّ)». وإذ يجمع العقل الخلدونيّ بين «النقل» و«العقل»، إنّما يتحرّك في «الإطار الإسلاميّ» ممثّلاً «التصوُّر الأبستيمولوجي الإسلاميّ» للمعرفة الاجتماعيّة الإنسانيّة. فيذهب الباحث إلى القول إنّ على علماء العرب أن يعيدوا النظر في المقدّمات النظريّة للعلم الاجتماعيّ الغربيّ وأن «يرفضوا مقولة الفخر العلميّ المعاصر التي تزعم أن ليس هناك من معرفة ذات مصداقيّة سوى المعرفة العلميّة بالتعريف المعاصر لمفهوم العلم» (ص ٣٤).

لقد أسفر الاتّجاه الإسلاميّ في علم الاجتماع عن دراسات تتناول الأسرة ومشاكلها (عبّود ١٩٧٩، الشهاوي ١٩٨٠، عفيفيّ ١٩٨١) والقضايا المتعلّقة بالمرأة (الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع ٥ (١٩٨٣) ٤٦٦ ـ ٤٦٨: بيليوغرافيا «المرأة في الإسلام») وكذلك مسألة الطفولة في الإسلام (مرعي: ١٩٨٠)؛ وتعرّض بعض الكتاب لمسألة «الإعلام الإسلاميّ» (ابن عبد الله ١٩٧٩، صقر ١٩٨٠).

يتّضح من عرض د. سامية الخشّاب وتأمّلات د. محمود الدوادي على السواء أنّ «علم الاجتماع الإسلاميّ» يلتزم الإطار التصوّريّ الخاصّ بالفكر الدينيّ الإسلاميّ، باعتباره إطارًا معرفيًّا و/أو «تصوُّرًا ابستيمولوجيا» موجِّهًا للنشاط العلميّ في العلوم الإنسانيّة، وذلك على الرغم من إثبات د. سامية الخشّاب أنّه «يجب على علم الاجتماع الإسلاميّ أن يعيد تقييم الموروثات والقيَم الاجتماعيّة التي خلّفتها الثقافة الإسلاميّة مع محاولة تخليصها من الاتّجاهات الثيولوجية والفلسفيّة والتجريدات النظريّة» (ص ٦٦)؛ وكذلك على الرغم من الصبغة العلميّة الفلسفيّة التي يصطبغ بها أسلوب عرض د. محمود الذوادى. ذلك أنّ هذا العلم مبني أساسًا على المقولة أنّ الإسلام نظام شامل متكامل يضمّ الدين والدنيا، الإيمان والدين في وحدة عضويّة. وعليه لقد تمّت عمليّة الخلط بين مفهومَي الدين والدنيا في إطار منظومة فكريّة تدّعي العلميّة؛ كذلك التبس مفهوم ما هو «غير محسوس» و/أو «ميتافيزيقيّ» بمفهوم ما هو «غيبيّ» و/أو خاصّ «بالوحي» وراجع إلى «الرسالات السماويّة».

يكشف هذا التصوُّر لعلم الاجتماع الإسلاميّ عن أمر ذي مغزى، هو أنّ مصطلح «علم الاجتماع الإسلاميّ» إنّما يضمّ حدودًا متناقضة. فيحوي مصطلح «علم الاجتماع» مفهوم «الدراسة الوضعيّة التحليليّة للحقائق الإنسانيّة الواقعة بغية الوصول إلى استنباط القوانين التي تحكمها». طبقًا لهذا المفهوم، يقوم علم الاجتماع على رصد الحقائق الواقعة بغضّ النظر عن أيّ اعتبار معياريّ أو حكم قيميّ ويعزل عن النظرة التقديّة المستقبليّة (PIAGET, 1970: 50 Sqq). أمّا الدين الإسلاميّ، من حيث هو «شريعة إلهيّة»، فيعلن معايير أخلاقيّة وقانونيّة ملزمة للمجتمع الذي تديّن بالإسلام. وعليه أنّ الشريعة الإسلاميّة تنتقد، من جهة، الأحوال الاجتماعيّة الجاهليّة (كما حدث في صدر الإسلام) فيما هي تؤطّر وتنظّم، من جهة أخرى، الحياة طبقًا لمعاييرها الأخلاقيّة والقانونيّة (كما هو الحال في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة).

يتبيّن هذا الطابع المعياريّ الخاصّ بالشريعة الإسلاميّة من وصف د. سامية الخشّاب المشار إليه لمضمون «علم الاجتماع الإسلاميّ» حيث إنّه يركّز اهتمامه على الآراء والاتّجاهات والنظريّات والقيَم الاجتماعيّة المنبثقة من خبرة الجماعة الإسلاميّة الأولى في صدر الإسلام «بغية كشف المقوّمات الأساسيّة

«الدعوة الإسلاميّة في المجتمع» تحت يهدف كتاب د. رياض رضوان إلى «النظريّة الاجتماعيّة في الفكر الإسلامي إلى التنقيب عن معالم النظريّة الإسلاميّة القادرة على تفسير الظواهر الاجتماعيّة، اعتمادًا على الكتاب الكريم والسُّنّة المطهّرة كمصدرين أساسيّين للتشريع في المجتمع المسلم» (ص ٥).

ليس «علم الاجتماع الإسلامي» بمفهومه هذا «علمًا اجتماعيًّا» بالمعنى الاصطلاحيّ لمفردة «سوسيولوجيا»؛ كذلك ليس «علم اجتماع الإسلام» بمعنى «الدراسة الاجتماعيّة للمجتمعات الإسلاميّة». فإنّ الفرق لبعيد بين «علم الاجتماع الناموسيّ الوضعيّ» من جهة و«علم الاجتماع الإسلاميّ» من حيث إنشاؤه تدوينًا منتظمًا «لتعاليم الإسلام الاجتماعيّة»: إنّه لعلم معياريّ يتوخّى تنظيم المجتمع طبقًا لأُسس الشريعة الإسلاميّة، وشأنه في ذلك شأن «التعاليم الاجتماعيّة الكاثوليكيّة»، المدوّنة في الوثائق الكنسيّة، التي تقدّم المبادئ المسيحيّة لتنظيم المجتمع البشريّ (راجع: NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA «Social Tought»: XIII 341-361). فلا يدلّ إذن مصطلح «علم الاجتماع الإسلاميّ» على ما ينوي أصحابه الدلالة عليه.

إنّ هذا التصوُّر «لعلم الاجتماع الإسلامي» تترتّب عليه نتائج نظريّة بعيدة المدى عسى أن تخرج بهذا العلم من دائرة النشاط العلميّ. فمن جهة أنّ هذا التصوُّر إنّما يعتبر ضمنيًّا أنّ «المجتمع الإسلاميّ يتميّز عن جميع المجتمعات البشريّة الأخرى ولا يخضع لِما تخضع من قوانين وتطوُّر» (علي: الأُسس الاجتماعيّة، ٤٨). من جهة أُخرى يلاحظ القارئ المتمعّن أنّ الباحثين لا يكادان يوليان أيّة أهمّيّة لمسألة المنهج الذي يتميّز به «علم الاجتماع الإسلاميّ» عن غيره من فروع العلوم الاجتماعيّة، إنّما يكتفيان، تارةً، بأن يصوغا هذه المسألة في صيغ وعبارات عامّة لا تكاد تفيد أيّة معطيات عن المميّزات الخاصّة بطريقة البحث في هذا العلم؛ ويستعينان، طورًا، بمفاهيم مائعة الملامح في تعريف الأطر النظريّة لهذا الفرع من العلوم الاجتماعيّة. يدلُّ هذا المنحى في معالجة إشكاليّة المنهج المميِّز لفرع علميّ بعينه، إذا ما دلّ على شيء، على الميل الإديولوجي الغالب عليه. في هذه الميزة الثانية، أنّ «علم الاجتماع الإسلاميّ» إنّما يشابه «علم الاجتماع العربيّ». أضف إلى ذلك أنّ كِلاَ الاتّجاهَين ينادِيان،

من منطلقات إيديولوجية مختلفة، بإعادة تأسيس «علم الاجتماع» على نظريّة «علم العمران» الخلدونيّة.

٩٠١ ظلّت الأوساط الأكاديميّة تُبدي اهتمامًا واضحًا بالظاهرة الدينيّة وهي لا تزال تدلي بدلوها في استطلاع التطوّرات الجديدة التي أصابت هذه الظاهرة في المجتمع العربيّ: هذا هو الاتّجاه الثالث في الأدبيات السوسيولوجيّة المعاصرة. ظهر هذا الاهتمام الأكاديميّ بدور الدين المتغيّر في المجتمع العربيّ من خلال الندوات العلميّة والأبحاث العلميّة المنشورة.

□ لقد حظيت الظاهرة الدينيّة بعدّة ندوات علميّة: إطّلعت على التالية:

- ندوة «الحركات الاجتماعيّة المتطرّفة في المجتمع المصريّ». عني بتنظيمها «المركز القوميّ للبحوث الاجتماعيّة والجنائيّة» (القاهرة: ١٢/١/١٩٨٠). راجع: الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ١ (١٠/١٩٨٠) ٣٨٣.
- ندوة «الإحياء الإسلاميّ». عني بتنظيمها «مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأحرام (القاهرة: ١٤ ـ ١٥/٥/١٩٨١). راجع: الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ٣ (١٠/١٩٨٢) ٤٢٩ ـ ٤٣١.
- ندوة «الحركات الدينيّة المتطرّفة»، بإشراف المركز القوميّ للبحوث الاجتماعيّة والجنائيّة (القاهرة: ١٢/٥/١٩٨٢).
- ندوة «إشكاليّة العلوم الاجتماعيّة في الوطن العربيّ. الندوة السنويّة للمركز القوميّ للبحوث الاجتماعيّة والجنائيّة» (القاهرة: ٢٦ ـ ٢٨ شباط ١٩٨٣). نُشِرَت أعمال الندوة في: «إشكاليّة العلوم الاجتماعيّة في الوطن العربيّ. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤».
- ندوة «التطرّف السياسيّ والدينيّ في مصر» (القاهرة: حزيران ١٩٨٥). عُنِيَت بتنظيمها مجلّة «الفكر» (القاهرة/باريس). نشرت أعمال الندوة: مجلّة الفكر: السنة ٢/ العدد ٦ (حزيران ١٩٨٥).
- ندوة «التعدُّديّة في الدول العربيّة»، عُنِيَ بتنظيمها المركز الأردنيّ للأبحاث والإعلام (عمّان: ٢٥ ـ ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٨٦). نشرت أعمالها: «صبحي

الآيوبيّ (إشراف): التعدُّديّة في الدول العربيّة»، عدد خاصّ لمجلّة «الأفق العربيّ» (عمّان): ٩(٢/١٩٨٧).

- ندوة «الدين وقضايا المجتمع العربيّ في الحاضر والمستقبل» (القاهرة). عني بتنظيمها ونشر أعمالها مركز دراسات الوحدة العربيّة. راجع: المستقبل العربيّ: ٨٦(٤/١٩٨٦) ١٣١ - ١٥٤.
- ندوة «الأقلّيّات في الوطن العربيّ: دراسات حول بناء الوطن والقوميّة العربيّة». بإشراف «الجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة» و«قسم العلوم السياسيّة في جامعة الخرطوم» (الخرطوم: ٢٨ شباط - ١ آذار ١٩٨٨). نُشِر بعض أعمالها في مجلّة «المستقبل العربيّ»: ١٩(١/١٩٨٩) ٣٦ - ١٢٠.
- ندوة «الحوار القوميّ - الدينيّ»، بإشراف مركز دراسات الوحدة العربيّة (القاهرة: ٢٥ - ٢٧/٩/١٩٨٩). راجع: مركز الدراسات الوحدة العربيّة: الحوار القوميّ - الدينيّ. أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكريّة. بيروت: م.د.و.ع: ١٩٨٩.
- ندوة «الأقباط والقوميّة العربيّة»، بإشراف مركز دراسات الوحدة العربيّة (القاهرة: ٢٤ حزيران ١٩٨٩). المستقبل العربيّ: ١٢٧ (٩/١٩١٨٩) ١٢٧ - ١٥٢.
- ندوة متعدِّدة الاختصاصات عن «استخدام «فكرة الله» في مجتمع الشرق الأوسط». عُني بتنظيمها وبالدعوة إليها المركز اللاهوتيّ للشرق الأوسط (حريصا، بيروت/لبنان: ٢٦ - ٢٨ آذار ١٩٩٢) [باللغة الفرنسيّة].

□ في هذه الفترة بعينها تناولت عدّة أبحاث موثّقة توثيقًا جيّدًا بعض نواحي النشاطات الدينيّة ووقع آثارها في حياة المجتمع العربيّ؛ نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر النماذج التالية: دور المؤسّسة الدينيّة الإسلاميّة في بعض الأنظمة العربيّة (بلعيد ١٩٨٨)؛ التيّار الإسلاميّ ودوره في المقاومة المدنيّة في الأرض المحتلّة (هـ. مصطفى ١٩٨٨؛ سارة ١٩٨٩)؛ دور التيّار الإسلاميّ في كلّ من الجزائر والأردن (مسعد ١٩٩١)؛ موقف العلوم السياسيّة من التراث الإسلاميّ وطريقتها في التعامل معه (ن. مصطفى ١٩٨٦)؛ لقد انتبه بعض الباحثين إلى خطورة مسألة الأقلّيّات في البلاد العربيّة (إبراهيم ١٩٨٧؛ مسعد ١٩٨٨، ١٩٨٩) وفحص عن وضعها في المجتمع العربيّ الإسلاميّ (يوسف

[illegible] الإسلامي ويتعرّف إلى معالمه الاجتماعيه ؛ صور النظريّة السوسيولوجية (م. إسماعيل ١٩٨٠). هذا وقد عمد باحثون اجتماعيّون عرب إلى نشر أبحاثهم عن موضوعات متعلّقة بالحياة الدينيّة في المجتمعات العربيّة طبعات أجنبيّة سواء بشكل كتب أو مقالات منشورة في المجلّات المتخصّصة؛ لنذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، سعد الدين إبراهيم وبسّام طيبيّ ومراد وهبة ونادية رمسيس فرح. إلاّ أنّنا نغفل عن ذكر مؤلّفاتهم بالتفصيل مكتفين بالإشارة إليها.

يبيّن هذا العرض السريع المكثّف لمسار البحث الاجتماعيّ والإنسانيّ في الظاهرة الدينيّة ودورها في حياة المجتمع العربيّ، فيما يبيّن، أنّ هذا الفرع من فروع العلوم الإنسانيّة قد شهد، منذ نيف وقرن، تراكم تراث علميّ لا يستهان به. وكذلك يشير إلى الأبحاث الجارية حاليًا في هذا الفرع، الأمر الذي يدلّ جليًا على المنزلة الهامّة التي تحتلّها الظاهرة الدينيّة في إطار المجتمعات العربيّة المعاصرة. وعليه يشكّل هذا التراث العلميّ المتراكم بالنسبة للبحث الاجتماعيّ الراهن، من جهة، الخلفيّة النظريّة من حيث إنشاؤه مخزونًا من المعطيات التاريخيّة والأمبيريقيّة ويمثّل، من جهة أخرى، منطلقًا مفيدًا لأبحاث جديدة بصفته مجموعة من الخبرات المنهجيّة المستنبطة من الاستقصاءات الميدانيّة التي أجريت في المجتمعات العربيّة. هذا مع العلم أنّ هذا التراث العلميّ، شأنه شأن كلّ تراث، إنّما يستدعي التعامل النقديّ الصارم معه. أمّا تجاهله أو نبذه دونما النظر فيه فيتجافى مع روح الموضوعيّة العلميّة.

هذا هو الإطار المعرفيّ الذي تلج فيه ندوة «الدين في المجتمع العربيّ».

أ ـ ندوة «الدين في المجتمع العربيّ»: الإعداد، المشاركون، التوجّهات الفكريّة

١٠٢ لقد تولّت «اللجنة التحضيريّة» إعداد الندوة فعُنيت بالتخطيط لأعمالها وبصوغ البرنامج ـ الإطار لها. في هذا السياق، ثمّة أمران يلفتان الانتباه: من جهة، خمسة من أعضاء اللجنة التسعة لم يشاركوا في أعمال الندوة،

ومن بين هؤلاء علماء اجتماعيّون ذوو مرلة علميّة وفكريّة مرتفعة، أمثال حليم بركات وسعد الدين إبراهيم والطاهر لبيب وبديم البيطار. من جهة أخرى، تفصح المقدّمة عن «بعض القِيَم والتقاليد الفرديّة السائدة بين صفوف المشتغلين بالفكر والعمل البحثيّ» التي «أعاقت أحيانًا إخضاع أعمال اللجنة لفرز وتحكيم دقيقَين» (عبد المعطي ١٩٩٠: ١١). لعلّ هاتين الواقعتَين تتعاونان على الإفصاح عن الاختلافات في التوجّهات الفكريّة بين أعضاء اللجنة كانت على قدر كاف من الأهمّيّة لتحفز البعض إلى الامتناع عن المشاركة في أعمال الندوة.

٢٠٢ إنّ التركيب الاجتماعيّ للمشاركين في الندوة وتشكيل معالمهم المهنيّة والأكاديميّة إنّما يحويان بعض المعلومات التي من شأنها، على الرغم من وجازتها، أن تساعد على استجلاء التوجّهات الفكريّة وإلقاء مزيد من الضوء عليها.

□ تتّصف الندوة، للوهلة الأولى، بنسبة معيّنة من التمثيل القوميّ العربيّ، حيث إنّ المشاركين يمثّلون، من جهة، إحدى عشرة دولة عربيّة وهي: مصر (١٠)، الجزائر (٤)، تونس (٤)، لبنان (٤) السودان (٣)، سورية (٢)، فلسطين (١)، الأردن (١)، ليبيا (١)، اليمن الديموقراطيّة (١). ثمّ إنّ هؤلاء يمثّلون ثلاث عشرة جامعة عربيّة ومركز أبحاث عربيًّا.

□ بيد أنّ هذه المعطيات لا تلبث أن تلفت الانتباه إلى تحيّز ذي مغزى من شأنه أن يعيب صفة التمثيل تلك فيضيّق نطاقها. فيُلاحظ، من جهة، غياب مجموعة متماسكة من البلدان العربيّة وهي دول الخليج، بما فيها الكويت والعراق على الرغم من أنّ الدراسات الاجتماعيّة كانت ـ قبل أزمة الخليج الأخيرة ـ مزدهرة فيها. ونتنبه، من جهة أخرى، إلى غياب بعض مؤسّسات علميّة مرموقة: منها جامعة القاهرة على الرغم من أنّ بعض أعضاء معاهدها المختصّة بالعلوم الإنسانيّة قد اشتهر بأبحاثه في ميدان الدراسة العلميّة للظاهرة الدينيّة، أمثال محمّد الجوهريّ وعلياء شكري ونيفين عبد المنعم مسعد؛ ومنها كذلك «المركز القوميّ للبحوث الاجتماعيّة والجنائيّة» و«مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام» و«معهد الإنماء العربيّ» (بيروت)، وذلك على الرغم من اهتمامها الواضح بالدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة.

□ توزّع المشاركون في الندوة من حيث مرجعيتهم ... على النحو التالية:

- أساتذة جامعة: ١٧
- «باحثون عرب»: ١٠
- أعضاء مراكز أبحاث: ٤ (مركز عربيّ، مركز تابع للأمم المتّحدة، مركزان أوروبيّان).

تلفت النظر فئة «الباحثين العرب» ممّا تبعث على الحيرة والتساؤل نظرًا إلى ما هي عليه من غموض المعالم؛ لعلّ هذه العبارة الشائعة في بعض الأدبيات العربيّة المعاصرة تدلّ على فئة من المثقّفين الملتزمين بالاتّجاه القوميّ أو اليسارى من جهة والفاقدين الصفة الأكاديميّة أو المهنيّة المميّزة من جهة أخرى (إلاّ في حالة الإفصاح عنها).

□ هذا وقد عمدنا إلى محاولة تصنيف المشتركين في الندوة من وجهة نظر توجّهاتهم الفكريّة ومشاربهم النظريّة، مع العلم أنّ مثل هذه المحاولة لا تخلو من المجازفة ولا تعدو أن تكون فرضيّة محض ظنيّة. فقد استندنا في بعض الحالات إلى تحليل وجيز لأسلوب المقالات وإفصاح أصحابها عن ميولهم؛ أمّا في بعض الحالات القليلة الأخرى فتصنيف الباحث في اتّجاه فكريّ معيّن يحظى بقسط أوفر من الوضوح. وعليه من الممكن أن نقترح التوزيع التصنيفيّ التالي:

- علم الاجتماع الفرنسيّ: ١٠
- العلمانيّة / القوميّة: ٧
- الماركسيّة: ٧
- الميل الإسلاميّ المعتدل: ٣
- علم الاجتماع الأنكلو ـ ساكسونيّ: ٣
- علم الاجتماع الألمانيّ: ١

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ التوجّه نحو المدرسة الاجتماعيّة الفرنسيّة، من جهة، والاتّجاهين العلمانيّ/القوميّ والماركسيّ، من جهة أخرى، يتشابهان ويتقاربان بشكل ملحوظ، فسيمكننا القول إنّ اتّجاه الندوة الرئيس إنّما يصطبغ بالصبغة «التقدّميّة» و/أو اليساريّة الغالبة.

٣ ـ أعمال الندوة: موضوعات صريحة وخلفيّات فلسفيّة

نعمد في هذه الفقرة إلى إمعان النظر في الخطاب السوسيولوجي الذي أنتجته الندوة متمثّلاً في أبحاثها المنشورة. وقد اخترنا أن نتعامل مع هذه الأبحاث باعتبارها خطابًا متماسكًا، على الرغم ممّا في هذا المنحى من تعسُّف وتحيُّز ممكنَيْن. إلاّ أنّ التوجُّه الفكريّ الغالب المشار إليه آنفًا من شأنه أن يبرِّر هذا الاختيار مليًّا تعسُّفه ومفلّصًا قدر التحيُّز الكامن فيه.

تنتظم أعمال الندوة حول خمسة موضوعات تتمحور بدورها حول محورَين رئيسَين. يتمثّل أوّل هذَين المحورَين في الأبحاث النظريّة و/أو الفكريّة التي تنضوي تحت عنوان «الأصول الاجتماعيّة التاريخيّة للظاهرة الدينيّة» (سبعة مقالات: ص ١٥ ـ ١٣٦). أمّا المحور الثاني فيتكوّن من أبحاث أمبيريقيّة (ميدانيّة، مكتبيّة) تتناول موضوعات «الدين والقوى الاجتماعيّة والسياسيّة في الوطن العربيّ» و«الحركات الدينيّة في المجتمع العربيّ المعاصر» و«الدين في الحياة اليوميّة» وأخيرًا «الدين والإبداع» (أربعة وعشرون مقالاً: ص ١٣٩ ـ ٦٢٥).

على الرغم من أنّ هذا التقسيم الثنائيّ بين ما هو «نظريّ/فكريّ» وما هو «أمبيريقيّ» لا يظهر في مستوى التعبير الإصطلاحيّ الصريح لخطاب الندوة، إلاّ أنّه يبيَّن عند القراءة المتأنّية ويبرز من حيث إنشاؤه الإطار الناظم لأعمال الندوة.

في هذا السياق لا تلبث القراءة المتأنّية أن تتعرّض لبعض التساؤلات في شأن توزيع بعض الأبحاث: إنّ مقالات كلّ من برهان غليون عن «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيّة» (ص ٢٩٩ ـ ٣٢٥) ومصطفى عمر التير عن «التفكير العربيّ: ملاحظات مبدئيّة» (٥٩٣ ـ ٦٠٧) وسمير أمين عن «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربيّة وأمام تحدّيات العصر» (ص ٦٠٩ ـ ٦٢٥) تصطبغ بصبغة نظريّة/فكريّة غالبة حيث تتناول موضوعات عامّة بأسلوب فكريّ/إيديولوجي أكثر منه أمبيريقيّ موثّق، لذلك لا نرى مبرّرًا لإدراجها بين أبحاث المحور «الأمبيريقيّ».

١٠٣ المحور الأوّل: نحو بلورة إطار تصوّريّ

تنضوي تحت هذا المحور سبعة مقالات - إضافة إلى تلك الثلاثة التي سبق أن اقترحنا إعادة تصنيفها في هذا المحور - يتوخّى أصحابها تأسيس علم الاجتماع الدينيّ في الفكر العربيّ الاجتماعيّ. إنّهم ليسعون إلى استنباط وبلورة الإطار التصوّريّ للدراسة الاجتماعيّة لما هو دينيّ، ممّا يجعلهم يركّزون جهدهم الفكريّ على إبراز النزعة الظاهراتيّة للدين وبيان كونه «ظاهرة اجتماعيّة وتاريخيّة» تخضع للتحليل العقلانيّ والبحث العلميّ الأمبيريقيّ. إنّه لجهد في تعريف الموضوع وسعي إلى تحديد نقطة الانطلاق.

١٠١٠٣ الإطار النظريّ

ينكشف عن هذه الأبحاث العشرة خطّ نظريّ متّسق وخلفيّة فلسفيّة متماسكة. إنّ الإطار التصوّريّ الذي ينظّم هذا الخطاب السوسيولوجي وينسّق تنوّعاته الكلاميّة الأسلوبيّة في منظومة فكريّة متّسقة إنّما يتألّف من متتاليتين من الثنائيّات الضدّيّة هما:

□ العقلانيّة <مقابل> الدين: فكر عقلانيّ/لاعقلانيّة؛ «إزاحة القدسيّة عن العالم» / «إضفاء القدسيّة على الطبيعة»؛ إهتمام بالحقائق النسبيّة/إهتمام بالحقيقة المطلقة؛ علم/ميتافيزيقا؛ حركة/استاتيكا؛ علم اجتماع/«الغيب»؛ إبداع/اجتهاد.

□□ العلمانيّة <مقابل> الدين: الفصل بين الكنيسة والدولة/ «الحكم الكهنوتيّ» و/أو «ثيوقراطيّة» «كنسيّة»؛ تهميش الدين وإزاحته من المجتمع/هيمنة دينيّة على المجتمع؛ غلبة القيم اللادينيّة في المجتمع/ غلبة القيم الدينيّة في المجتمع؛ حداثة/إضفاء القدسيّة على أشخاص وأنظمة؛ الثورة الفرنسيّة/القرون الوسطى؛ الرأسماليّة/النظام الخراجيّ؛ النهضة/ الثقافة الميتافيزيقيّة.

إنّ هاتين المتاليتين من الاصطلاحات المتضادّة تعرّفان ظاهرة الدين من وجهتي نظر متداخلتين:

□ تمثّل المتالية الأولى المنظور المعرفيّ و/أو الأبستيمولوجي. في هذا

المنظور يعتبر الدين طريقة في المعرفة تضادّ العقلانيّة بصفتها «غيبيّة» وتناقض الطريقة العلميّة ـ في الطبيعيّات والاجتماعيّات على السواء ـ باعتبارها «ميتافيزيقا» تبحث عن «الحقيقة المطلقة» وهي عاجزة عن معرفة الحقائق النسبيّة المتغيّرة. إنّ إثبات المعادلة بين مفاهيم «المطلق» و«الغيب» و«الميتافيزقيا» إنّما يشير إلى الخلفيّات النظريّة و/أو الايديولوجيّة التي تحكم هذا التصوّر «للدين»؛ إنّها تستلهم «نظريّة المراحل الثلاث» لأوغوست كونت (ص ٣٦، ٦٥، ٢٤٨)، كما أنّها تستند إلى القالب الماركسيّ المعروف الشائع الذي يقسم النشاط الفكريّ/ الذهنيّ للإنسان إلى «علم» (بما فيه الفلسفة العلميّة «للمادّية الجدلية والتاريخية») و«الميتافيزيقا» التي تعتبر تساوي «المثالية» و«الغيب» (ص ٦٠٩ تابع). يمكن اعتبار هذا المنظور المعرفيّ يبيّن البعد البنائيّ الكامن في النظريّة الاجتماعيّة التي يحويها الخطاب السوسيولوجي للندوة.

□□ يتمثّل المنظور الاجتماعيّ ـ التاريخيّ في المثالية الثانية. في هذا المنظور تتمّ عمليّة توزيع الاصطلاحات الأبستيمولوجيّة عبر البعد الزمنيّ ـ التعاقبيّ وربطها بعصور التاريخ الاجتماعيّ حيث إنّ الاصطلاحات المتضادّة تصبح تؤدّي وظيفة الأوصاف لعصور متالية فتضفي عليها طابع التناقض. يترتّب على هذا المنحى إلغاء الاستمراريّة التاريخيّة لكي يستعاض عنها تارة «بالقطيعة» وطورًا «بالثورة» لوصف طريقة الانتقال من عصر إلى عصر.

> هكذا أصبحت «القرون الوسطى» تتّصف تارة «بالميتافيزيقا» وطورًا «بالثيوقراطية الكهنوتيّة» وطورًا «بالنظام الخراجيّ» و«غلبة القيّم الدينيّة». وبالمقابل فقد أنجزت «النهضة الأوربيّة» و«الثورة الفرنسيّة» «قطيعة» مع «القرون الوسطى»: تلك أحدثت «الراسماليّة» محلّ «النظام الخراجيّ» وبالتالي أزاحت «الميتافيزيقا» لتنزل محلّها «العلم/الفكر العلميّ»؛ هذه ألغت «الثيوقراطية الكهنوتيّة» وهي «تفصل الكنيسة عن الدولة». ونتيجة لهذه «القطيعة» ولتلك «الثورة» قد «أزيحت القدّيسة عن العالم» وتمّت عمليّة «تهميش الدين».

لقد تمّت عمليّة ربط المنظورين الأبستيمولوجي والتاريخيّ ـ الاجتماعيّ في إطار تصوّريّ متّسق استنادًا إلى ثلاث معادلات ضمنيّة وهي:

□ «العلمانيّة» تعادل «الفكر العقلانيّ المشكّك» و«الحداثة»؛

□ «ميتافيزيقا» تعادل «التفكير العقلاني» و«الثيوقراطية»،

□ «الميتافيزيقا» تعادل «التفكير غير العلمي» و «العيب».

إنّ هذه المعادلات الثلاث إنّما تشكّل البنية الذهنيّة العميقة التي تحكم الخطاب السوسيولوجي وتتمظهر في بنيته الموضوعاتيّة السطحيّة. إنّ هذه البنية الموضوعاتيّة السطحيّة توظّف الاصطلاحات توظيفًا تفاضليًا في الأبحاث النظريّة وفي المقالات الأمبيريقيّة التي تكرّرها في «مقدّماتها النظريّة» هذا من جهة.

من جهة أخرى لا يخفى على القارئ المتأنّي الدور الذي تلعبه الإشارات المتكرّرة إلى بعض موضوعات تاريخ أوروبّا المسيحيّة حتّى إنّها تؤدّي وظيفة لا يُستهان بها في تأسيس علم الاجتماع الدينيّ. هذا أمر مفهوم نظرًا إلى أهمّيّة النظريّات الاجتماعيّة الكلاسيكيّة بالنسبة إلى هذا الإطار التصوّريّ. إنّما الأمر الذي بات من باب الغرابة أن يكتفي أصحاب هذا الإطار التصوّريّ بالنظرة الإيديولوجية التبسيطيّة إلى تاريخ الحضارة المسيحيّة الأوربيّة: إنّها تجعل كلّ ذلك التاريخ يتمحور حول الثورة الفرنسيّة باعتبارها النقطة الفاصلة بين طوريه «الميتافيزقيّ» و«العقلانيّ»، «الثيوقراطي» و«العلمانيّ». وإذا كان هذا القالب «الفرنسيّ المركز» لا يستوعب تاريخ أوربا المسيحيّة من ألمانيا إلى أوربا الوسطى مرورًا بأوربا الجنوبيّة، فالسؤال مطروح هل يستوعب حتّى التجربة الفرنسيّة. لا يُطلب إلى الباحث الاجتماعيّ أن يكون مختصًّا بتاريخ الحضارة الأوربيّة المسيحيّة، فهذه ليست سوى واحدة بين حضارات أخرى، إنّما يطالب بأن يتحقّق من صحّة المعطيات التي يوظّفها في نظريّاته.

لقد أُستنبط هذا الإطار التصوّريّ من النظريّات الكلاسيكيّة حيث بلوره أصحابه وطوّروه استنادًا إلى بعض الموضوعات المنتقاة من مؤلّفات (A. COMTE) و(E. DURKHEIM) و(M. WEBER) و(M. RODINSON) و«الوظيفيّين» (لا سيّما R. MERTON).

□ تستند معرفة (A. COMTE) ونظريّته في «الأطوار الثلاثة» إلى مختصرات موجزة في تاريخ العلوم الإنسانيّة (ص. ص ٣٦، ٦٥، ٢٤٨).

□ أمّا (E. DURKHEIM) فأكثر مؤلّفاته انتشارًا وذكرًا هو (*Les formes élé-*

mentaires de la vie religieuse)، على وجه الأخصّ القسم الأخير من الكتاب الذي كرّس لعرض «الاستنتاجات النظريّة» من دراسة المواد الأمبيريقية المجمّعة بين قبائل أوستراليا (Conclusions). وعليه أنّ هذه «النظريّة الاجتماعويّة» المحدودة المدى قد أسهمت إسهامًا فعّالاً في صوغ الإطار التصوّريّ لعلم الاجتماع الدينيّ. أمّا مؤلّفه المنهجيّ (*Les règles de la méthode sociologique*) فلا يستند إليه سوى باحث واحد فقط مرّة واحدة (ص ١٢٧).

□ إنّ نظريّة (M. WEBER) في الدين تقوم بدور مهمّ في هذا الإطار التصوّريّ، حيث إنّ أكثر مؤلّفاته ذكرًا هو كتابه الضخم عن الاقتصاد والمجتمع، لا سيّما الفصل الخامس المكرّس لمبحث «علم اجتماع الدين: أنماط التشكيلات الاجتماعيّة ـ الدينيّة». وتجدر الاشارة إلى أنّ هذا المبحث يعرض بإيجاز لبعض نتائج أبحاث فيبر مع الإشارة إلى النظريّات الشائعة في ذلك العصر. أمّا بحثه عن «البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة» فلا يذكر إلاّ مرّة واحدة (ص ٥٩ ـ ٦١). مع العلم أنّ هذا البحث يتّصف بأهمّيّة كبرى نظرًا إلى منهج فيبر، حيث إنّه قد طوّر مفهوميّ «النموذج المثاليّ» و«السببيّة التاريخيّة» في هذا البحث. أمّا الخطاب السوسيولوجي فيلحّ على الناحية النظريّة المختصرة في «علم اجتماع الدين» مع الغفول عن أخذ الناحية المنهجيّة بعين الاعتبار.

□ كذلك تكثر تارة الاشارات الصريحة إلى النظريّة الماركسيّة في الدين، وتوظّف طورًا بعض المفاهيم الماركسيّة دونما إشارة صريحة إلى أصلها، أمثال «نظريّة الانعكاس» في الأبستيمولوجيا وعلم النفس الاجتماعيّ (٣٦٥)؛ «الوعي الطبقيّ» (ص ١٦٥ ـ ١٦٦؛ ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ ٣٦٣)؛ «البنية التحتيّة/الفوقيّة» (ص ٣٦٣)؛ كذلك اعتبار الدين بمثابة مجرّد إيديولوجيا أسوة بمكسيم رودنسون (ص ٥٤ ـ ٥٦؛ ٣٥٥ ـ ٣٥٧).

□ أمّا الأبحاث الأنثروبوجية المحدثة لعلماء أمثال (B. MALINOWSKI) و(R. FIRTH) و(C. GEERTZ) فلا يُرد ذكرها إلاّ في مقالتَي حيدر إبراهيم علي والحرماسي؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى أبحاث محمّد أركون

إتّضح ممّا سبق أنّ هذا الإطار النظريّ لعلم الاجتماع الدينيّ تمّ تطويره واستنباطه استنادًا إلى بعض الشذرات النظريّة التي قد اقتبست بشكل انتقائيّ من مؤلّفات الآباء المؤسّسين لعلم الاجتماع، لا سيّما (E. DURKHEIM) و(M. WEBER). يبدو وكأنّ الاستناد الانتقائيّ إلى النظريّات الكلاسيكيّة تعتبر ضمنًا الكفيل بعلميّة علم اجتماع الدين. يلفت النظر في هذا السياق أنّ الباحثين يولون جلّ اهتمامهم للناحية النظريّة في إنتاج الآباء المؤسّسين في حين أنّ الناحية المنهجيّة يبقى على هامش اهتمامهم الفكريّ.

إنّ هذه الملاحظة لا تخلو من الأهمّيّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار طبيعة تلك النظريّات الكلاسيكيّة في الدين. ذلك أنّها تتّصف بمصداقيّة نظريّة محدودة لكونها تتناول مناشئ ثقافيّة محدّدة في فترة تاريخيّة ومنطقة جغرافيّة معيّنتين. وعليه يقتضي توسيع دائرة تطبيقها بل وتعميمها الحذر الشديد. أمّا المبادئ المنهجيّة ومناحي تطبيقها التي ابتكرها (E. DURKHEIM) و(M. WEBER) فلا يستغني عنها البحث العلميّ الجدّي في الدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة، في أيّة منشأة اجتماعيّة ـ ثقافيّة كان. ذلك أنّ البحث في علم الاجتماع يؤسّس على الافتراض القائل إنّ طبيعة الاجتماع واحدة أينما وُجد، أمّا العوارض الجزئيّة فتتغيّر وتتباين بتباين المناشىء الاجتماعيّة الثقافيّة.

٢٠١٠٣ التوظيف العمليّ للإطار التصوّريّ

يعمد علم الاجتماع، في منظور هذا الإطار التصوّريّ، إلى دراسة الدين من حيث إنشاؤه «ظاهرة اجتماعيّة وتاريخيّة». يترتّب على مفهوم الدين هذا اختزاله إلى إحدى نواحيه: هي الناحية النظاميّة. وعليه يظهر «النظام الدينيّ» من ثلاث نواحي: من الناحية الاجتماعيّة إنّه «نموذج للتنظيم الاجتماعيّ»؛ من ناحية مضمونه الفكريّ إنّه «منظومة إيديولوجية» يمكن توظيفها بأشكال شتّى لأهداف قوى اجتماعيّة مختلفة؛ وأخيرًا من ناحية الممارسة إنّه «منظومة من الطقوس» تؤدّي وظيفة نوع من «الرأسمال الرمزيّ». يمكن أن تُمثّل هذا المنحى الاختزاليّ بدراسة د. محمّد شقرون حول «الظاهرة الدينيّة كموضوع للدراسة:

شروط إمكانيّة قيام سوسيولوجيا دينيّة في المجتمعات العربيّة» (عبد المعطي: ١٢٧ ـ ١٣٦).

إنّ عمليّة التأسيس الأستيمولوجي لعلم الاجتماع الدينيّ تمرّ بالأربع خطوات التالية:

□ الخطوة الأولى: إستنادًا إلى القاعدة الأولى من «قواعد المنهج السوسيولوجي» لدوركهايم، يقضي الباحث بضرورة تفسير الفعل الاجتماعيّ «بالأسباب العميقة» التي تعمل عملها على مستوى اللاوعي. يترتّب على ذلك «نقد التجارب الساذجة والتعبيرات العفويّة عن العالم الاجتماعيّ» و«تعرية التصوّرات الميتافيزيقيّة وخصوصًا تلك التي تقبل وتطلب تدخّل القوى المتعالية عن الإنسان في التاريخ» (ص ١٢٧).

□ الخطوة الثانية: تعريف الدين من حيث إنّه «نمط للبناء الاجتماعيّ للواقع»، وذلك باعتباره «نسقًا مرجعيًّا للتفسير العرفانيّ للعالم الاجتماعيّ على مستوى المعرفة التلقائيّة/العفويّة» (ص ١٢٨).

□ الخطوة الثالثة: علم الاجتماع إذ يقبض على الدين إنّما «بموضعه كظاهرة فيجعله موضوعًا للبحث العقلانيّ المنهجيّ»، بغية إبراز كونه «تصوّرًا عرفانيًّا عن الواقع الاجتماعيّ غير قادر على الاعتراف باستقلاليّة الواقع؛ وعليه علم الاجتماع هو «صراع من أجل الاعتراف بهذه الاستقلاليّة». في هذا المنظور، يعتبر «الدين منافسًا للسوسيولوجيا»؛ وعليه لا بدّ من إقصاء الحديث عن خبرة الإيمان من إطار العلم الاجتماعيّ (ص ٢٨).

□ الخطوة الرابعة: إختزال الدين، باعتباره موضوعًا للعلم السوسيولوجي، و«تقليصه إلى العناصر التي يحيل إليها». تعتمد هذه العمليّة ذات «الدلالة النظريّة والمعياريّة» إلى «افتراضين»، أوّلهما أنّ الدين يتصهر كلّيّة (...) في مجتمع ما»؛ والثاني أنّ «إظهار دلالات وظائف الدين في المجتمع مطابق لديناميّة المعرفة العلميّة التي تعرف انتصارًا متتاليًا على أوهام المعرفة العفويّة وحتّى المعرفة الدينيّة نفسها. (...) يتعلّق الأمر بحلّ الموضوع نفسه بما أنّه هو الوهم في حدّ ذاته: (...) فلا يبقى سوى المقاومات الذاتيّة التي

يضعها الباحثون الاجتماعيّون في مواجهة هذ «التفسير السوسيولوجي للدين» (ص ١٢٩)

يبدو واضحًا أنّ الباحث يتوخّى وضع برنامج نظريّ للدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة. يظهر هذا البرنامج، للوهلة الأولى، متماسكًا من حيث اصطلاحاته النظريّة وأهدافه الاجتماعيّة ـ السياسيّة. إنّ الخطوات الأربع المشار إليها تتناسق فتُشكّل، على مستوى نسيج الخطاب الموضوعانيّ الظاهر، خطابًا منسقًا يسعى (١) إلى «تفسير الدين بالأسباب العميقة» التي تعمل عملها «على مستوى اللاوعي»؛ ثمّ (٢) يختزل الحياة الدينيّة إلى ناحيتها التنظيميّة/ الإداريّة والإيديولوجية؛ من ثمّة (٣) يدركها بصفتها «موضوعًا للبحث»؛ وأخيرًا (٤) يختزلها إلى عناصرها المكوّنة بغية حلّها». وبعدّ إميل دوركهايم هو الكفيل بعلميّة هذا البرنامج.

إنّ المنحى الاختزاليّ لا اعتراض عليه بحدّ ذاته إذ إنّه قادر فعلاً على استيعاب ناحية من نواحي الحياة الدينيّة من حيث إنشاؤها ظاهرة جماعيّة. وبالتالي يُسهم في معرفة بُعد من أبعاد هذه الخبرة الإنسانيّة. أمّا إذا اعتبر الاختزال بمثابة المنحى الوحيد الممكن قبوله في الدراسة السوسيولوجية والأنثروبولوجية لميدان واسع ومتشعّب من الخبرة الإنسانيّة مثل الخبرة الدينيّة فلن يكون بدّ من الفحص المدقّق عن مبرّرات القرار النظريّ الذي يضمره توسيع المنحى الاختزاليّ بهذا الشكل. تدلّ على هذا القرار النظريّ عبارات اصطلاحيّة كثيفة المضمون الإيديولوجيّ من شأنها أن تشير إلى أهداف البحث السوسيولوجي في منظور الباحث، وهذه الاصطلاحات هي: «نقد التجارب والتعبيرات الساذجة والعفويّة عن العالم الاجتماعيّ» و«تعرية التصوّرات الميتافيزيقيّة للعالم» (ص ١٢٧) التي توصف بأنّها «تفسير عرفانيّ» و«معرفة تلقائيّة/عفويّة»، لا بل «أوهام التفاسير الذاتيّة العفويّة» التي «تُحوّل الفقر الحقيقيّ للناس إلى ترقّبات مهدويّة أو الإحباطات الاجتماعيّة ـ السياسيّة للمثقّفين (...) إلى اندفاعات صوفيّة»، وعليه يسعى علم الاجتماع الدينيّ إلى «حلّ موضوعه نفسه بما أنّه الوهم بحدّ ذاته» (ص ١٢٨/١٢٩).

لا يخفى على القارئ المتأنّي الحماس البلاغيّ الذي يصبغ هذا الخطاب

بصبغته: إنّه للدليل الدامغ على «الاندفاعات الصوفيّة» التي حادت بالباحث من الخطاب العلميّ إلى البلاغة النضاليّة. وبالفعل تنكشف عن هذا الخطاب عمليّة مزدوجة من الانزياح الأبستيمولوجي و/أو المعرفيّ. إنّ العبارات الاصطلاحيّة المشار إليها إنّما تحوي، في منظور الباحث، مواصفات «الدين» من حيث هو «موضوع للبحث العقلانيّ العلميّ»؛ وهذه المواصفات بدورها تحيل إلى مفهوم و/أو تصوّر عن «الدين» لا يخلو من التماسك. وهنا يطرح السؤال: ما المرجع الأمبيريقيّ الذي يعتمد عليه هذا المفهوم؟ وعن أيّ دين يتكلّم الباحث؟ إنّ بغياب توفير المعطيات الأمبيريقيّة التي تؤسّس هذا المفهوم عن «الدين» إنّه لا يعدو كونه مفهومًا قبليًا سابقًا على البحث العلميّ الأمبيريقيّ. إنّ مفهوم «الدين» هذا، مع كلّ ما يحويه من مواصفات صريحة وما يضمره من خلفيّات فلسفيّة، يجب أن يشكّل نتيجة أبحاث متعدّدة اختصاصات واسعة النطاق، لا منطلق برنامج بحث متكامل، وإلاّ لن يعدو كونه سلسلة من الإثباتات الإيديولوجية المجّانيّة التي تزخر بها صفحات موجزات «المادّيّة التاريخيّة» التي درّست، حتّى فترة غير بعيدة، في جامعات الاتّحاد السوفياتي الأسبق. لقد انزلق الخطاب من الإشارة المدرسيّة الخاطفة إلى إحدى «قواعد المنهج السوسيولوجي» لدوركهايم إلى لغة الخشب الماركسيّة ـ اللينينيّة: هذا هو الانزياح الأبستيمولوجي الأوّل.

يُحيلنا ذلك إلى مسألة الأهداف التي يعيّنها الباحث لبرنامج البحث الاجتماعيّ هذا. تنكشف تلك الأهداف عن تكرار عبارات اصطلاحيّة مثل «النقد/الانتقاد» و«التعرية» بل و«الكفاح من أجل الحفاظ على الطموح النقديّ» و«الصراع بين السوسيولوجيا والدين المناقس لها» و«حلّ الدين» بواسطة «علم الاجتماع». إنّ هذه العبارات الاصطلاحيّة تصف علاقات علم اجتماع الدين مع «الدين» وتعرّف طريقة تعامل البحث السوسيولوجي مع «الدين» بصفته موضوعًا له. في هذا المنظور لم يعد البحث السوسيولوجي يسعى إلى التوغّل في لبّ واقع الخبرة الإنسانيّة بغية معرفتها، بل تحوّل فصار أداة لتنفيذ أهداف سابقة على المعرفة العلميّة الموضوعيّة. لقد حاد هذا الخطاب السوسيولوجي عن منحى العلم الأمبيريقيّ وتحوّل فغدا إيديولوجيا نضاليّة: ها هو ذا الانزياح الأبيستيمولوجي الثاني.

نصرًا إلى هذا الانزياح الأيديولوجي المزدوج الذي يصدّع الخطاب السوسيولوجي في مستوى بنيته الذهنيّة العميقة، على الرغم من التماسك في مستواه الموضوعاتي الظاهر، تطرح وبإلحاح إشكاليّة المنهج. الحقيقة أنّ مسألة المنهج لا تكاد تغيب من هذا الخطاب السوسيولوجي، على الأقلّ في مستواه الموضوعاتي الظاهر. ذلك أنّه ينحصر في «افتراضات» نظريّة تتناول موضوع السوسيولوجيا الدينيّة وأهدافها (ص ١٢٩)؛ ثمّ إنّه يلحّ على «المبادئ» التي تحكم «معرفة الاجتماعيّ» (ص ١٢٧ ـ ١٣٤ ـ ١٣٥). إنّ «الافتراضات» و«المبادئ» النظريّة ليست منهجًا بالمعنى الاصطلاحيّ لهذه المفردة. لقد حذف من هذا الخطاب البعد المنهجيّ، إلاّ إذا اعتبرنا الإشارة الخاطفة إلى «قواعد المنهج السوسيولوجي «لإميل دوركهايم» من باب المنهج. إنّ غياب البعد المنهجيّ من هذا البرنامج لعلم اجتماع الدين لا يلبث أن يتواءم مع الانزياح الأيديولوجي المزدوج حيث إنّ كليهما يتعاونان على إبراز الطابع الإيديولوجي الغالب على هذا الخطاب.

هذا ونعثر على ضرب من المنحى المنهجيّ مضمر في الخطوات الاختزاليّة الأربع. على الرغم من كون اختزال ظاهرة معيّنة إلى إحدى نواحيها منحى مشروعًا بحدّ ذاته، كما سبق أن أشرنا، إلاّ أنّه غير كاف في منظور العلوم الإنسانيّة، لا سيّما إذا تطرّقت إلى البحث في ميدان واسع ومتشعّب من الخبرة الثقافيّة للإنسان كالحياة الدينيّة. إنّ الخطاب السوسيولوجي الراهن ينحصر، على ما يبدو، المنحى السوسيولوجي في الاختزال. يترتّب على ذلك حصر الحياة الدينيّة في ناحية من نواحيها، هي الناحية التنظيميّة و/أو المؤسّساتيّة للدين، الأمر الذي ينتهي بعلم اجتماع الدين لا مُحال إلى السلوكيّة السطحيّة. لقد بيّنت الاستطلاعات الميدانيّة التي قام بها الأنثروبولوجيّون في الثقافات المختلفة أنّ في الدين بُعدًا أعمق وأصعب منالاً من السلوك الفرديّ والجماعيّ الذي لا يقبل «الموضعة» عن طريق الاختزال: إنّه بعد الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة المعقّدة. فقد أشار الباحث نفسه إلى حقيقة هذا البعد العميق الكامن في الدين بعبارة «المقاومة الذاتيّة التي يضعها الفاعلون الاجتماعيّون في مواجهة هذا التفسير»، أي الاختزال السوسيولوجي للدين (ص ١٢٩)؛ كذلك أخذ بعين الاعتبار ظاهرة «عودة الدين» التي تعرفها المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة (ص ١٣٠ ـ

١٣٣). إلاّ أنّه لا يلبث أن يحذف هذا البُعد من مَيدان علم الاجتماع الدينيّ خشية «النقاشات العقيمة ـ الفلسفيّة اللاهوتيّة ـ حول أصل الدين»، إذ إنّ «العلماء لا يهمُّهم الدين في حدّ ذاته أي كمجوهر أو ماهية»، بل «الاستعمال الاجتماعيّ للدين، اقتصاديًا أو سياسيًا أو إيديولوجيًا» (ص ١٣٤). يمكننا القول، في ضوء أبحاث العلوم الإنسانيّة الحديثة والمعاصرة من أنثروبولوجية وتاريخيّة واجتماعيّة وسيكولوجية، إنّ المنحى الاختزاليّ الذي يقترحه الباحث إنّما هو قاصر عن إدراك الموضوع الذي يدّعي إدراكه. وقد اتّضح من المعطيات الأمبيريقيّة التي أسفرت عنها استقصاءات تلك العلوم أنّ الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة بعد أساسيّ في الحياة الدينيّة، بل وهي ذلك البعد الذي يؤسِّس «الظاهرة الدينيّة» فيسمح بتفسيرها وفهمها. إنّ إشكاليّة «الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة» وموقعها في الظاهرة الدينيّة إنّما تحيل البحث العلميّ في الدين إلى إشكاليّة الأساس والمنطلق. وما أدلُّ على ذلك من كَون أميل دوركهايم قد كرّس مؤلّفه الكبير عن «الأشكال الأصليّة للحياة الدينيّة» لاستجلاء هذه الإشكاليّة (DURKHEIM, 1968: 1 sqq.). إنّ الباحث الذي يريد أن يُدخِّر الجهد الفكريّ في هذه الإشكاليّة إنّما يخاطر لا مُحال بالانزلاق في مزالق الإيديولوجيا.

٣٠١٠٣ النزعة العلوميّة الساذجة

في الفقرة السابقة، تعرّضنا بالعرض التحليليّ لخطاب سوسيولوجي يحوي محاولة تأسيس أبستيمولوجي و/أو معرفيّ لبرنامج البحث الاجتماعيّ في الحياة الدينيّة. يتعلّق الأمر إذًا ببرنامج متطلِّب يرتكز حول تحديد وتعريف التوجُّه النظريّ للسوسيولوجيا الدينيّة مع بعض الملاحظات الخاطفة المتعلّقة بمنهج البحث. يتّضح من اصطلاحات الإطار التصوُّريّ المنظِّم ومن طريقة توظيف هذه الاصطلاحات في أحد الأبحاث النظريّة على السواء أنّ البرنامج المقترح يتمحور حول تعريف بعض المفاهيم الأساسيّة، أهمُّها دون أيّ شكّ مفهوم «الدين». تتمّ عمليّة تعريف هذا المفهوم، كما تبيَّن آنفًا، بواسطة متتاليتَين من المفاهيم الفلسفيّة والتاريخيّة. أمّا المفاهيم الفلسفيّة فتحتاج إلى الإيضاح والتعريف من جهة، ويفتقر حملها على مفهوم «الدين» إلى التثبيت الأمبيريقيّ من جهة أخرى. وأمّا المفاهيم التاريخيّة فلا تعدو كونها تلميحات مبهمة إلى

بعض الأحيان دوماً التدقيق في نعته ولا في إثبات علاقاتها مع مفهوم «الدين». ويسمح إذاً فيما يسمح أن نعتبر تعلّق مفهوم «المقدس» قد ليس حصيلة استنتاجات أمبيريقيّة، بل على عكس ذلك، إنّه يستند على الاستقصاء الأمبيريقيّ حاملٌ إطاره النظريّ ومحدِّدًا مساحاه سلفًا. ينكشف هذا المفهوم القبلي «للدين» عن التعاريف الواردة في الخطاب السوسيولوجي الراهن: إنّها تصف «الدين» بأنّه «لاعقلانيّ» و«مناقض للعلم» و«غبي»، بل وهو «الوهم بحدّ ذاته». تتناول هذه المواصفات «جوهر» و/أو «ماهية» الدين أكثر منها «وظيفته» و«استخدامه الاجتماعيّ». يتّضح من ذلك أنّ الخطاب السوسيولوجي الراهن، إذ يؤسّس برنامج الدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة على هذه المفاهيم القبليّة، إنّما يستند إلى خلفيّات «فلسفيّة» و/أو «ميتافيزيقيّة» مضمرة لا تسوّغها المعطيات الأمبيريقيّة. يمكن وصف هذه الخلفيّات الفلسفيّة بأنّها «علوميّة ساذجة». يدلّ المصطلح «علوميّة» على نزوع الخطاب السوسيولوجي الراهن إلى حصر خبرة الإنسان المعرفيّة في المعرفة التجريبيّة الوضعيّة، مع اعتبار الأنواع الأخرى من النشاط المعرفي ناقصة وقاصرة. ويدلّ المصطلح «ساذجة» على كون الاتّجاه «العلوميّ» لا يهتمّ بالشروط الأبستمولوجية الضروريّة والكافية للمعرفة التجريبيّة الوضعيّة فيقصر عن استيعاب الإشكاليّة المتعلّقة بتأسيس البحث العلميّ عمومًا وفي ميدان العلوم الإنسانيّة خصوصًا، الأمر الذي يجعله يجهل أو يتجاهل الخلفيّات الفلسفيّة المضمرة في المفاهيم والمناهج المستخدمة.

□ هكذا نرى مثلاً الباحث يؤسّس الدراسة السوسيولوجية للدين ـ خلافًا عن «النقاشات العقيمة الفلسفيّة اللاهوتيّة» (ص ١٣٤) ـ على «مبدأ عدم الوعي»، وذلك استنادًا إلى «قواعد المنهج السوسيولوجي» لإميل دوركهايم (ص ١٢٧، ١٣٤). ولا يخفى على دارسي نظريّة دوركهايم أنّ فكرة «عدم الوعي» هذه إنّما تستند إلى خلفيّات فلسفيّة. إنّ فكرة «عدم الوعي» تتعلّق بمفهوم «الوعي الجمعيّ»، وهذا بدوره ينقل مفهوم «الروح المطلق» الهيجلي إلى ميدان العلوم الاجتماعيّة، التي بدورها توظّفه في تأويل مجموعة ضخمة من المعطيات والمعلومات الأمبيريقيّة (DURKHEIM, 1968: 601-609). إنّ مفهوم «الوعي الجمعيّ» لا يُستنبط من المعطيات الأمبيريقيّة، بل إنّه سابق عليها (ليله ١٩٨١: ٣٢٥ ـ ٣٢٦، والمراجع المشار إليها). بهذا المعنى أنّ فكرة «الوعي

الجمعي (ومضمونه ما فيه «من عدم الوعي» المشار إليه) إنما هي مفاهيم «فلسفيّة» و/أو «ميتافيزيقيّة» (حسب معنى المصطلح في تداول الخطاب السوسيولوجي)

من جهة أخرى، يبدو منحى بعض الباحثين في استخدام مقولة «اللاوعي» على احتلال المنهج العلميّ. فيؤكّد هؤلاء تارة عدم اكتراثهم لدراسة «المحتويات اللاهوتيّة» للدين، أيّ دين، باعتبارها لا تمتّ بصلة إلى الدراسة الاجتماعيّة لما هو دينيّ (ص ١١١ ـ ١١٣؛ ١٢٨ ـ ١٢٩؛ ١٣٩ ـ ١٤١؛ ٣٦٢ ـ ٣٦٥؛ ٤٤٩ ـ ٤٥١)؛ فيما يعوّضون طورًا عن الدراسة الاجتماعيّة لمضمون الدين وتأثيره في خبرة الإنسان الثقافيّة بمقولات إيديولوجية مثل «التديُّن الذي هو سلوك الأفراد» (ص ١١٢) و«النمط للبناء الاجتماعيّ للواقع» (ص ١٢٨، ١٣٩)، «موقع الدين في العلاقات الاجتماعيّة» (ص ٣٦٣) وما شابه ذلك. إنّ السؤال الذي يُطرح هو التالي: كيف يستطيع البحث العلميّ الوصول إلى إدراك ما يُسمّى «باللاوعي» الكامن في/وراء الدين بمعزل عن التعبير «الواعي» عنه وغافلاً عن تحليل هذا التعبير: إذا انطلق البحث الاجتماعيّ فيما هو دينيّ من مقولة «الإنسان السويّ» التي تعني «اقتران السلوك القابل للملاحظة بالخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة» و«تناسقها في بناء الشخصيّة»، فلا نرى سبيلاً إلى الاستغناء عن الدراسة الاجتماعيّة لمحتويات الدين اللاهوتيّة، اللهمّ إذا أقحمنا محلّ «اللاوعي» المقولات الآنفة الذكر: وهذا المنحى يحتاج إلى التبرير.

□ ينكشف عن الإطار التصوّريّ الناظم للخطاب السوسيولوجي مفهوم «للعلّيّة» واضح المعالم يُشكّل الفرضيّة النظريّة المحوريّة لمقالات العديد من الباحثين: هو مفهوم «العلّيّة المباشرة». إنّ مفهوم «العلّيّة» هذا يثبت العلاقة السببيّة المباشرة بين الظروف التاريخيّة الخارجيّة، سواء الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة، باعتبارها الفعل المسبِّب، من جهة، ووقائع الوعي الإنسانيّ و/أو الخبرة المعرفيّة ـ الروحيّة باعتبارها المفعول الناتج من جهة أخرى. لقد تبنّى هذا المفهوم «للعلّيّة المباشرة» العديد من كتاب الخطاب السوسيولوجي سواء أشاروا إليه بمصطلح صريح (مثل «البناء التحتيّ/الفوقيّ»، نظريّة الإنعكاس»، «المادّيّة التاريخيّة»)، أم وظّفوه في إطارهم النظريّ توظيفًا صامتًا. فقد بات معروفًا منذ أبحاث عمّانوئيل كانط الأساسيّة أنّ مفهوم «العلّيّة» هذا لا يُستنبط من المعطيات الأمبيريقيّة، ولكنّه مفهوم فلسفيّ و/أو إطار من أطر «العقل الصافي»، يوظّف لتأويل كمّيّة ضخمة من المعلومات الأمبيريقيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم

«العلّيّة التاريخيّة»، الذي صاغه ماكس فيبر، يعيب عن حقل اهتمام الخطاب السوسيولوجي.

يتّضح من ذلك أنّ «العلوميّة الساذجة» إنّما هي موقف «فلسفيّ» و/أو «ميتافيزيقيّ» سطحيّ وتبسيطيّ حيث إنّه يجهل أو يتجاهل مكتسبات الفلسفة من خلال تاريخها الطويل. يترتّب على «الموقف العلوميّ الساذج» القرار المضمر الذي يقضي ضمنًا بحصر منهج الدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة في منحى الاختزال، لا سيّما اختزال «الدين» إلى ناحيته التنظيميّة/المؤسّساتيّة. هذا بالإضافة إلى استخدام مفاهيم غير واضحة من شأنها التمويه على منهج «البحث السوسيولوجي».

٢٠٣ المحور الثاني: نواحي الحياة الدينيّة في المجتمعات العربيّة

يستقطب هذا المحور دراسات الحالات التي تعمد إلى البحث في نواحي الدين المعاش في المجتمعات العربيّة المعاصرة. ومن شأن هذه الأبحاث أن توظّف الإطار التصوّريّ المشار إليه في دراسة الوقائع الاجتماعيّة ـ الدينيّة العينيّة.

١٠٢٠٣ مراكز اهتمام الأبحاث.

تتوزّع الواحد والعشرون مقالاً بين أربعة حقول موضوعاتيّة تشير إلى أربعة مراكز اهتمام، وهي التالية.

□ تنضوي في الحقل الموضوعاتيّ «الدين والقوى الاجتماعيّة والسياسيّة في الوطن العربيّ» (القسم ٢: ص ١٣٧ ـ ٢٩٦) ثمانية أبحاث تتناول موضوعات تتعلّق بدور الدين الإسلاميّ في التغيّر الاجتماعيّ والصراعات الاجتماعيّة والسياسيّة والحزبيّة (حالة «جمعيّة الإخوان المسلمين» مقارنة «بحزب الكتائب اللبنانيّة»)؛ وتتطرّق أبحاث أخرى لفاعليّة الدين الإسلاميّ بصفته إيديولوجيا سياسيّة لحركات التطرّف الدينيّ في مصر والسودان؛ وتدرس «تأثير التيّارات الدينيّة في وعي المرأة العربيّة».

□ يشتمل الحقل الموضوعيّ «حركات الدينيّة في المجتمع العربيّ المعاصر (القسم ٣: ص ٢٩٧ - ٣٦٠) على ثلاث دراسات حالة تتناول دور الطرق الصوفيّة في حركة التحديث الإسلاميّ في عصر النهضة، كذلك حركات الإسلام السياسيّ في تونس خصّيصًا وعلى مستوى العالم الإسلاميّ عمومًا.

□ تجتمع في الحقل الموضوعاتيّ «الدين في الحياة اليوميّة» (القسم ٤: ص ٣٦٠ - ٥٣٦) ثمانية أبحاث تتعرّض بالاستقصاء الميدانيّ (أربعة مقالات) أو التاريخيّ أو الأرشيفيّ لبعض نواحي الدين المعاش فعلاً. تتناول التقارير الميدانيّة «الوعي الدينيّ والحياة اليوميّة في قرىً مصريّة» و«دين الحرافيش في مصر المحروسة» و«الهويّة الدينيّة وعلاقتها بالهويّات الأخرى بين الفلسطينيّين في إسرائيل» و«الحياة الدينيّة عند العمّال التونسيّين في حيّ بلفيل (باريس، فرنسا). أمّا الاستقصاءات التاريخيّة والأرشيفيّة فتبحث في «تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربيّة المعاصرة استنادًا إلى حالتي مصر ولبنان» ومسألة «الطائفيّة في الحرب اللبنانيّة» و«الدين والدولة في تونس: ١٩٥٦ - ١٩٨٧» وأخيرًا «الدين والسياسة في الجزائر: إنتفاضة ١٩٨٨ نموذجًا».

□ أمّا الحقل الموضوعاتيّ «الدين والإبداع» فتنضوي فيه دراستان حول فاعليّة الخبرة الدينيّة الإسلاميّة في ميدان الفنّ الأدبيّ: السيرة النبويّة والفنّ المسرحيّ مثالاً.

يتغلّب على دراسات المحور الأمبيريقيّ الطابع المكتبيّ - الأرشيفيّ. الحقيقة أنّ غالبيّة المقالات تتناول موضوعها اعتمادًا على تحرّيات أرشيفيّة أو مكتبيّة أو تاريخيّة. وعليه يمكن توزيع المقالات من وجهة نظر أسلوب الاستقصاء في الأصناف التالية:

- إستقصاء ميدانيّ : ٤ مقالات
- إستقصاء أرشيفيّ: ٦ مقالات
- إستقصاء تاريخيّ: ٦ مقالات
- علوم سياسيّة : ٥ مقالات

يتّضح من هذه المعطيات التوزيعيّة أنّ الخطاب السوسيولوجيّ المنبثق من

الندوة إنّما يصطبغ بصبغة مكتبيّة ـ أرشيفيّة وتاريخيّة أكثر منه بصبغة أمبيريقيّة ميدانيّة. أمّا الأبحاث السياسيّة فتعتمد هي الأخرى على تحرّيات مكتبيّة. الحقيقة أنّ الأبحاث التي تُقدم إلى استطلاع الحياة الدينيّة المعاشة فعلاً قليلة، حيث إنّ تقارير الاستقصاء الميدانيّة لا تشكّل سوى الخمس من المقالات (١٩٠/٠). هذا من جهة. من جهة أخرى، تظهر هذه الصبغة النظريّة من خلال مَيل عدد من الباحثين إلى تضمين أبحاثهم «مقدّمة نظريّة ـ منهجيّة» تقصر أو تطول. إنّ بعض هذه المقدّمات تلخص ما ورد في الأبحاث النظريّة (مثلاً: مقال إدريس سالم الحسن)، وبعضها الأخرى تستفيض في عرض المفاهيم النظريّة الموظّفة في البحث. في بعض الحالات غير العاديّة، لا يتناسب حجم هذه المقدّمات مع حجم المقالات: هكذا تكون نسبة «المقدّمة» مع المقال تارة ٢٨/١٢ صفحة (علي فهمي)، وطورًا ٣٥/١٢ صفحة (عبد المعطي)، وطورًا ٢٥/٩ أو ٢٨/٨ صفحة (الحسن، العودي).

إنّ دراسات الحالات هذه تتميّز في معظمها فتّتصف بجودة التوثيق المكتبيّ ـ الأرشيفيّ والميدانيّ. فقد تناول الباحثون النواحي المختلفة للحياة الدينيّة في المجتمعات العربيّة استنادًا إلى معطيات غزيرة ومعلومات غنيّة متنوّعة، حيث إنّ القارئ يخرج من مطالعة هذه الأبحاث وهو يشعر بأنّه قد اغتنى معرفة وازداد اطّلاعًا على ما يجري في المجتمعات العربيّة. هذا وكنّا نتمنّى لو أنّ محور دراسات الحالات يتطبع بطابع أمبيريقيّ أوضح حيث يتوجّه الباحثون إلى الاستقصاء الميدانيّ في البيئات الاجتماعيّة المختلفة.

٢٠٢٠٣ بين «النظريّة» و«المنهج»: حول التباس مفهوميّ

على الرغم من العمل البحثيّ المتقن الذي يمتاز به العديد من دراسات الحالات هذه، إلاّ أنّ القارئ المتأنّي لا يلبث أن يلاحظ فيها آثار الإطار التصوّريّ المسبق المشار إليه. من جهة، تكرّر بعض هذه الأبحاث، في «مقدّماتها»، القوالب النظريّة الناظمة لبنائها الفكريّ والتحقيبات التاريخيّة المنمّطة فتستعين بها في التخطيط لاستقصاء ميدانها والبحث في موضوعها. هكذا تلخّص بعض الدراسات «الموقف النظريّ العامّ» و«اتّجاهات دراسة الدين» و«المفاهيم والمنهج والمنطلقات الرئيسة» (غضيبات، الحسن)؛ وتهب

دراسات أخرى في عرض ، مفاهيم ومقتضيات نظرية ساسكند اتد ، معتمي وعاولة سوسيو ـ ثقافية في التأصيل النظري» (فيمي؛

من جهة أخرى، تفاد دراسات الحالات، في التحطيط لاستقصائها وصياغة أطر مشروعها البحثيّ، إلى استعمال بعض المفاهيم غير الواضحة معالمها: لقد انتبهنا، على وجه الأخصّ، إلى مفهومين قد التبس معناهما في تداول الخطاب السوسيولوجي، ألاّ هما مفهوم «النظريّة» ومفهوم «المنهج». إنّ هذا اللبس المفهوميّ يطبع بطابعه عددًا من المقالات النظريّة وبعض دراسات الحالات في مستواها الموضوعاتيّ الظاهر، الأمر الذي يدلّ على تشابك بعض البُنى المعرفيّة العميقة واختلاطها.

نعثر في تداول الخطاب السوسيولوجي موضع البحث على الأنماط التالية لتوظيف مفهومَي «النظريّة» و«المنهج»:

□ تدلّ طريقة استخدام هذين المفهومَين في تداول بعض الكتاب على تعريف مضمونها تعريفًا غير كاف: هكذا يعرّف أحد الكتّاب «المنهج السوسيولوجيّ» بعبارات «ابتعاد عن الأحكام المعياريّة والنصوص المجرّدة (...) والتفسيرات اللاهوتيّة والفلسفيّة» و«دراسة السلوك الدينيّ في الحياة اليوميّة وفي محتواه الاجتماعيّ والتاريخيّ» وبالتالي «النظر إلى الدين على أساس أنّه انبثاق من الواقع بأبعاده السياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة» (ص ١٤١). كذلك يسهب باحث آخر، في سياق «مدخل الإطار المنهجيّ» (ص ١٨٩ ـ ١٩٦)، في شرح مفاهيم «ما هو روحيّ وعقائديّ» و«ما هو موضوعيّ» و«السلطة تعبير عن الواقع وليست شيئًا فوقه». يتّضح من تداول المفردتَين في هذه النصوص أنّ مضمون مفهومَي «المنهج» و«النظريّة» غير واضح حيث يتداخل حقلاهما الدلاليّان ويلتبسان بعضهما ببعض.

□ وفي تداول بعض الكتّاب الآخرين تتمّ عمليّة التخليط بين المفهومَين حيث يتناوب هؤلاء في استخدامهما بنفس المعنى. فنرى أحد الكتّاب يجمع في «المقدّمة المنهجيّة» (ص ٣٦١ ـ ٣٧٣) بين الشرح المستفيض لفكرة الدراسة وهدفها و«المفاهيم والقضايا النظريّة الأساسيّة» (أمثال «الوعي الفرديّ والوعي الاجتماعيّ» و«الوعي الدينيّ») من جهة، وبين عرض القضايا المتعلّقة «بمصادر جمع البيانات» و«الإطار الجغرافيّ للعيّنة» و«أدوات جمع البيانات» و«أسس عرض البيانات وتحليلها». ويعني كاتب آخر بمفردة «المنهج» تارة «منهج المادّيّة

التاريخيّة» (ص ٤٠٢ ـ ٤٢٠)، ويستعين بهذه المفردة طورًا دلالة على «الأدوات المعجميّة ذات الطابع الكمّيّ (. .) التي نُقلت إلينا من المجتمعات الغربيّة الصناعيّة المتقدّمة» وعلى «معايشة الباحث للبحوث» و«جمع الملاحظات (. . .) بالمعايشة لمجتمعات الحرافيش» (ص ٤١٦ ـ ٤١٩). ويصنّف باحث ثالث في «مجال المنهج البحث «نظريّة العلمنة» لماكس فبر و«منحى النظريّة الذاتيّة» و«نظريّة الاندماج والتمام التي تعتبر الظاهرة الدينيّة أداة تكامل» وأخيرًا «نظريّة التعويض» لكارل ماركس وسيغموند فرويد»، ثمّ يتبنّى «منطلقًا منهجيًّا ونظريًّا يعترف بأنّ الظاهرة الدينيّة (. . .) تقع في نقطة تقاطع تلك المناهج والنظريّات مجتمعة» (ص ٨٤). يتّضح من تداول هؤلاء الكتاب لمفردة «المنهج» أنّ هذا المفهوم يحوي في آنٍ واحدٍ معنى نوع من المنحى الشامل والمُبهم المعالم الذي يضمّ المقدّمات النظريّة لمشروع بحث وبعض عناصر الإجراءات العلميّة المخصّصة لتنفيذه.

□ إذا أضمر بعض الباحث التباس «المنهج» «بالنظريّة» في عبارة «منهج المادّيّة التاريخيّة»، فقد صاغ باحث آخر هذا الالتباس المفهوميّ صياغة مبدئيّة. يُميّز د. سمير أمين بين «منهج/مبدأ الاجتهاد» من جهة و«منهج/مبدأ الإبداع» من جهة أخرى، معرّفًا كليهما بمتتالية من العبارات الكثيفة المعنى الإيديولوجي. فيتّصف «منهج الاجتهاد» بالصفات التالية: «التقيّد بالنصّ/الاهتمام بالحقيقة المطلقة/النزعة الميتافيزيقيّة/الدين/التقيّد بالنموذج (PARADIGME) علم الاجتماع البرجوازيّ/تبرير الرأسماليّة». أمّا «منهج الإبداع» فتعرّف مضمونه المتتالية الموضوعاتيّة الآتية: «رفض النصّ والتحرّر منه/ الاهتمام بالحقائق النسبيّة/ رفض الميتافيزيقا/ علم الطبيعة/ علم الاجتماع الماركسيّ/ مذهب الماديّة». يفصح هذا الخطاب عن المفهوم الماركسيّ المعروف «للمنهج» الذي فحواه ضمّ المضمون و الشكل بعضهما إلى بعض في وحدة منحى جدليّ (FETSCHER, 15-17). وعليه قد أُلغي «المنهج» باعتباره منظومة من الإجراءات المتناسقة التي تسخر إلى تحقيق معرفة موضوع معيّن. فلا يقاس المنهج على ملاءمته و/أو مطابقته للموضوع المدروس، بل على صحّة أو خطأ الأفكار التي ينطلق منها صاحب المشروع البحثيّ. ويحقّ للقارئ أن يتساءل عمّا هو الفرق بين هذا المفهوم الماركسيّ «للمنهج» ونظيره الدينيّ الذي يرفضه الكاتب. ذلك أنّ «علم الاجتماع الإسلاميّ» ينحو ذات المنحى في ضمّ

مضمون البحث (حواشيه من جهة والإجراءات التقنيّة التي يتبعها في سبيل إدراك المضمون من جهة أخرى بعضها إلى بعض، حيث يفتقد «المنهج» البحثيّ معالمه المميّزة فيصهر في مجموع «جدليّ» غير واضح المعالم.

يتّضح من ذلك أنّ ما أسميناه «الطابع الإيديولوجي الغالب» على بعض المقالات الداخلة في الخطاب السوسيولوجي المدروس إنّما يرتبط ارتباطًا جوهريًّا بهذا المفهوم غير الواضح «للمنهج». هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ العديد من دراسات الحالات قد سلم من العيوب المنهجيّة المترتّبة على التباس مفهومَي «النظريّة» و«المنهج» بعضهما ببعض. والحقيقة أنّ تلك الدراسات، لحسن حظّها، لم تبدِ أي اهتمام بالتأمّلات النظريّة التي أفرزت الإطار النظريّ؛ إنّها قامت بمعالجة موضوعها وهي تتبنّى سواء مناهج الاستقصاء الأرشيفيّ ـ المكتبيّ (وهذه دون أيّ شكّ أحسن الدراسات وأكثرها إتقانًا) أو الاستقصاء الميدانيّ: تلك المناهج التي أثبتت الممارسة العلميّة جدارتها.

٣٠٣ الإشكاليّة الأبستيمولوجية في علوم الإنسان

الإطار التصوّريّ المبنيّ حول بعض الموضوعات المنتقاة من النظريّات الكلاسيكيّة من جهة، والمنهج الاختزاليّ الأحاديّ الجانب من جهة أخرى: ها هما ذان القطبان اللذين يتمحور حولهما برنامج الدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة. يمكننا القول إنّ هذا البرنامج لا يتّصف بالأصالة ولا يبدع شيئًا جديدًا في هذا المضمار. على عكس ذلك أنّه يحذو حذو السلف الصالح من الآباء المؤسّسين: في هذا المنحى السلفيّ مواطن قوّته وضعفه في آن.

١٠٣٠٣ إنّ نواحي قوّة هذا البرنامج السوسيولوجيّ في دراسة الحياة الدينيّة واضحة وبديهيّة:

□ من الناحية النظريّة، يتّصف هذا البرنامج ببعض عناصر العلميّة

الواضحة التي تنتظم في فلسفة علوميّة لا تلبث أن تمارس حدابيّتها على العديد من المثقّفين بفضل ما تقدّمه من تفسيرات علوميّة للتراث الدينيّ، حيث تظهر هذه التفسيرات، للوهلة الأولى، على قدر معيّن من المعقوليّة والاحتمال. أضف إلى ذلك أنّها تستمدّ كفالتها العلميّة من الآباء المؤسّسين للدراسة السوسيولوجيّة للحياة الدينيّة.

□من الناحية المنهجيّة، أنّ المنهج الاختزاليّ إنّما يتّصف، كما أشرنا آنفًا، بقوّة تفسيريّة مؤكّدة، شرط أن يُحكم استخدامه ويُنزل في منزلته الأبستيمولوجية الملائمة.

٢٠٣٠٣ بيد أنّ نواحي ضعف هذا البرنامج ليست أقلّ وضوحًا وبديهيّة: أشرنا إلى البعض منها في سياق سابق.

□يعتمد هذا البرنامج إلى مفهوم جامد وإستاتيكيّ «للدين». فقد استُنبط هذا المفهوم من النظريّات السوسيولوجية الكلاسيكيّة التي تتراوح أعمارها بين ثلاثة أرباع قرن وقرن ونصف قرن، الأمر الذي يحول به دون ملاءمة حالة الحياة الدينيّة في أواخر القرن العشرين. يترتّب على ذلك أن ينطبع هذا المفهوم «للدين» بطابع استدلاليّ واضح.

> إنّ قضيّة «انقراض الدين» في المجتمعات الصناعيّة الحديثة من شأنها أن تسلّط الضوء على هذا الطابع الاستدلاليّ لمفهوم «الدين». الحقيقة أنّ الخطاب السوسيولوجي المدروس يؤكّد مقولة «انقراض الدين» استنادًا إلى بعض الحقائق، مثل انحسار الممارسة الدينيّة وانخفاض تقيُّد الناس بمعايير الأخلاق الدينيّة وتقلّص نفوذ الكنائس في الحياة الاجتماعيّة وعجز الكنائس عن إنتاج مثقّفين. والجدير بالذكر أنّ البعض يذكر ظاهرة «عودة الدين» في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة استنادًا إلى بعض الأبحاث حول «البدع» والحركات المواهبيّة أو «الكارزميّة». يبدو واضحًا أنّ هذه الشذرات من المعلومات الجزئيّة والمبتورة من سياقها الشامل لا تستوعب واقع الدين الراهن في تلك المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة. وعلى الرغم من كون هذه الوقائع أدلّة على تغيُّر الوضع الدينيّ في تلك المجتمعات، إلاّ أنّه لا بدّ من النظر إليها في إطار مجتمعيّ شامل لكيما تُفهم فهمًا سليمًا. وعليه لا بُدّ من أخذ سلسلة أخرى من المعطيات بعين الاعتبار ومن ربطها بتلك، وأهمّها هي التالية:

□ إنّ ألمانيا بحكمها رئيسٌ وحكومة «تحدّيًا اجتماعيًّا - مسيحيًّا». وتتمثل الأمر بالنسبة لإيطاليا التي تحكمها «الديمقراطيّة المسيحيّة»؛

□ ثمّ إنّ دُول أوربا الوسطى - من بولونيا إلى سلوفينيا مرورًا بهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا -، التي سبقت أن تحرّرت من أنظمة الاستبداد الشيوعيّ بالمساهمة الفعّالة من قبل الكنائس المسيحيّة، إنّما تحكمها أحزاب تتّجه - صراحة (كما في بولونيا) أو ضمنًا (كما في بنيّة تلك الدول) - اتّجاهًا «اجتماعيًّا - مسيحيًّا»؛

□تحيلنا هذه الحقائق إلى موضوع «التعاليم الاجتماعيّة المسيحيّة و/أو الكاثوليكيّة». ولو أنّ تحرّيات أصحاب الخطاب السوسيولوجيّ موضع البحث لم تقتصر على كتاب (E. TROELTSCH) عن «التعاليم الاجتماعيّة للكنائس المسيحيّة» (١٩١٢)، لذكروا تلك «التعاليم الاجتماعيّة الكاثوليكيّة» التي طوّرت مفاهيم نظريّة وتصوّرات اجتماعيّة متماسكة تستلهمها برامج أحزاب وحكومات «اجتماعيّة - مسيحيّة»: كانت قد كفت بهذا الصدد مراجعة مقال «التعاليم الاجتماعيّة المسيحيّة» في إحدى موسوعات العلوم الاجتماعيّة.

وعليه لن يكون بدّ لأصحاب الخطاب السوسيولوجي من أخذ هذه الوقائع بعين الاعتبار وقرنها بالوقائع الأخرى في سبيل رسم صورة واقعيّة عن الوضع الدينيّ الراهن في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، وإلاّ لن يعدو حديثهم عن «انقراض الدين» كونه قياس الغائب المعاصر في أواخر القرن العشرين على ظاهر نظريّات الآباء المؤسّسين في أواخر القرن الماضي.

٣٠٣٠٣ إشكاليّة «الخبرة المعرفيّة» في العلوم الإنسانيّة

لقد حذف الخطاب السوسيولوجي موضع البحث مفهوم «الخبرة» - سواء «الدينيّة» أو «الروحيّة» - المعرفيّة» - من إطاره التصوّريّ. فالاستناد إلى هذا المفهوم يُعْتَبر تارة ضربًا من الخطاب اللاهوتيّ (ص ١٢٨) ويوصف طورًا «بالنفساويّة» (ص ٤٣)؛ إلاّ أنّه غالبًا ما لا يؤخذ بعين الاعتبار بصفته أداة استطلاع أو عدّة من عدد الاستقصاء العلميّ في الحياة الدينيّة. وليس المنحى الاختزاليّ سوى تطبيق هذا الاتّجاه النظريّ في مضمار الممارسة البحثيّة. إنّ هذا

الخيار المنهجيّ ـ الذي بدوره يبقى من قرار نظريّ ـ من شأنه، من جهة، أن يضيّق حقل الاستطلاع فيحصر عمليّة الاستقصاء الميدانيّ في «الظواهر» اليسير تكميمها. ويترتّب على عمليّة الاختزال هذه، من جهة أخرى، التخلّي المتعمّد عن ميدان واسع من الخبرة الإنسانيّة يستعصي على المناهج المقنّنة الخاصّة بالمنحى الاختزاليّ. إنّ تقصّي وقائع «الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة» ـ التي تنضوي في ميدان سوسيولوجيا المعرفة ـ إنّما يقتضي المناهج الكيفيّة غير المقنّنة الخاصّة بالاستقصاء الأنثروبولوجي. على الرغم من كون وقائع «الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة» مستعصية على الممارسة السوسيولوجية المقنّنة، إلاّ أنها تتّصف بأهمّيّة نظريّة كبيرة، ذلك أنّها ملتقى البعدين الفرديّ/ الشخصيّ والجمعيّ/المجتمعيّ من خبرة الإنسان الثقافيّة. فعلم الاجتماع الدينيّ الذي تخلّى عن استقصاء هذه الأبعاد العسيرة المنال من الخبرة الإنسانيّة، قد حكم على نفسه بالقصور عن فهم الأبعاد الأساسيّة للحياة الدينيّة، من حيث إنشاؤها خبرة روحيّة ـ معرفيّة.

هذا ولا يخفى على أحد أنّ استقصاء وقائع الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة يتعرّض لمشكلات منهجيّة تنبثق من طبيعة موضوع البحث نفسه. إنّ استقصاء هذه الوقائع إنّما يتّصف بتداخل ذاتيّة الباحث وموضوع بحثه في عمليّة ذهنيّة معقّدة ومركّبة. وبقدر ما يتعامل الباحث ـ في استقصاء حقائق الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة خصّيصًا، وفي ميدان العلوم الإنسانيّة عمومًا ـ مع الظاهرة الإنسانيّة، فإنّ علاقته مع موضوع بحثه أكثر تعقيدًا من علاقة عالم الطبيعة مع موضوع بحثه. يترتّب على ذلك أنّ عمليّة الاستبطان (INTROSPECTION) تلعب ولا محال دورًا مؤكّدًا في عمليّات البحث في مضمار العلوم الإنسانيّة (PIA-GET, 87-103). إنّ خيار اختزال العلوم الإنسانيّة إلى البحث في «الظاهرة الدينيّة»، إذ يحصر النشاط العلميّ في الاتّجاه السلوكيّ فيُفقره محرّمًا إيّاه من التعامل مع ميادين واسعة ومتشعّبة من الخبرة الإنسانيّة، إنّما لا يفعل سوى أن يرجىء الإشكاليّة المنهجيّة فيؤجّل معالجتها. ذلك أنّ السؤال يُطرح لا مُحال: ما هي تلك «الظاهرة» وكيف نعرّف «الظاهرة الدينيّة»؛ ثمّ ما معايير مصداقيّة المعطيات السلوكيّة البحتة علميًّا وما الكفيل بمصداقيّتها. إنّ العلوم الإنسانيّة محتّم عليها أن تُمعن النظر الفاحص في عمليّة الاستبطان: يحدث ذلك عن

طريق الانعكاس بالفكر الفاحص على تلك العمليّة الذهنيّة. لقد أبرز تاريخ الفلسفة من جهة وبيّن مسار العلوم الإنسانيّة من جهة أخرى أنّ الروح الإنسانيّة قادرة على القيام بعمليّة الانعكاس بالفكر الفاحص على ذاتها، بل إنّ هذه العمليّة الذهنيّة هي سمة الروح الأساسيّة. لقد بيّن أفرام ن. تشومسكي أنّ هذه العمليّة الذهنيّة إنّما تلعب دورًا أساسيًا في العلوم الألسنيّة (CHOMSKY, 45-51, 129-147)؛ كذلك أظهر سليم عابو أهمّيّة هذه العمليّة الذهنيّة عينها في ميدان الأبحاث الأنثروبولوجية (ABOU, 19 sqq). في هذه العمليّة الذهنيّة تكمن قوّة العلوم الإنسانيّة وبها يُوطن ضعفها: فقد فصّل جان بياجت الإشكاليّة النظريّة والمنهجيّة المترتّبة على انتهاج الانعكاس بالفكر الفاحص على العمليّة البحثيّة بصفته أداة المراقبة والنقد الأبستيمولوجيين لهذه العمليّة البحثيّة بعينها. وعلى الرغم من الإشكاليّات النظريّة والمنهجيّة المتعلّقة بهذه العمليّة الذهنيّة، إلاّ أنّها المنطلق الضروريّ لتأسيس عمليّة البحث في العلوم الإنسانيّة. فإنّها إذ تحيل هذه العلوم إلى إشكاليّتها الأبستيمولوجية الأساسيّة، إنّما تحرّرها من العقيدة السلوكيّة الضيّقة والنزعة النضاليّة الإيديولوجية.

إنّ هذه العمليّة الذهنيّة الانعكاسيّة تعمل عملها في أثناء الاستقصاء الميدانيّ، لا سيّما في مواقف الرصد بالمشاركة. فقد أجمع التراث العلميّ في الأنثروبولوجيا على اعتبار الرصد بالمشاركة من أكثر المناهج الاستقصائيّة فعّاليّة من حيث قدرته على التغلغل في خفايا البناء الاجتماعيّ ـ الثقافيّ وفي حنايا الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة، ذلك أنّه يساعد على تقصّي الوقائع الاجتماعيّة ـ الثقافيّة وعلى مقاربة حقائق الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة في منظور أولئك الأشخاص الذين يعيشونها ويخبرون بها. تجري عمليّة الاستقصاء هذه عبر مرحلتين متداخلتين ومتزامنتين:

□ من جهة ملازمة الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة ومعايشتها عن كثب بالتوغّل فيها حتّى الغرق في غمرها؛

□ من جهة أخرى الارتفاع فوق الخبرة المعاشة والابتعاد عنها بواسطة

الفكر الرشيد والانعكاس بالفكر الفاحص على وقائعها: إنّ المسافة المعرفيّة الناتجة عن هذه العمليّة الذهنيّة هي الفضاء المعرفيّ الذي يجري فيه التعامل الرشيد مع الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة المعاشة.

إنّ هذا المنهج المتكامل المعقّد في الاستقصاء الميدانيّ من شأنه أن يقود الباحث إلى معرفة أفضل وأعمق لوقائع البناء الاجتماعيّ ـ الثقافيّ، لا سيّما حقائق الخبرة المعرفيّة ـ الروحيّة. ونتيجة لانتهاج هذا المنهج في استقصاء حقائق الحياة الدينيّة المعاشة يتمّ القيام بالعمليّات البحثيّة التالية:

□ إعتبار الحياة الدينيّة المعاشة في كلّيّتها العيانيّة موضوعًا للبحث في شطرَيه الاستقصائيّ الميدانيّ والتحليليّ (فرز المعطيات)؛

□ مع أخذ كلّ ما هو ينضمّ إلى الحياة الدينيّة المعاشة فعلاً بعين الاعتبار في كلّ مراحل البحث من الاستقصاء الميدانيّ إلى فرز وتحليل المعطيات الأمبيريقيّة المجمّعة مرورًا بالتقصيّات المكتبيّة والتاريخيّة دونما إقصاء أيّ ميدان من ميادين الحياة الدينيّة من البحث؛

□ وذلك سعيًا إلى معرفة هذه الخبرة الإنسانيّة في جميع أبعادها.

يفترض هذا المنحى المنهجيّ الامتناع عن صوغ تصوّرات قبليّة سابقة على الاستقصاء الأمبيريقيّ، كذلك يقتضي العزوف عن إبداء أحكام في «جوهر/ ماهية» الدين، حقيقته أو خطأه، وهي إثباتات عسى أن لا تعدو كونها أحكامًا قيميّة تبسيطيّة لا تفي بمقتضيات «موضعة الظاهرة» لأنّها لا تتلاءم مع شروط المنهج العلميّ.

مراجع البحث باللغة العربيّة

- إبراهيم (سعد الدين): الأقلّيّات والطوائف في الوطن العربيّ: همومها الدائمة ومواقفها من العروبة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧.
- إبن عبدالله (مراد): نحو إعلام إسلاميّ: الإعلام الدينيّ من خلال «جريدة العمل» سنة ١٩٧٧. تونس، منشورات معهد الصحافة وعلوم الإخبار، ١٩٧٩.
- إسماعيل (زكي محمّد): الأنثروبولوجيا والفكر الإسلاميّ. جدّة، شركة مكتبات عكاظ، ١٩٨٢.
- إسماعيل (محمود): سوسيولوجيا الفكر الإسلاميّ. دار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨٠.
- بلعيد (صادق): دور المؤسّسات الدينيّة في دعم الأنظمة السياسيّة في البلاد العربيّة، في: المستقبل العربيّ: ١٠٨ (٢/١٩٨٨) ٧٠ ـ ٨٤.
- بيّومي (محمّد أحمد): علم الاجتماع الدينيّ. الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٢.
- الجوهريّ (محمّد): الأنثروبولوجيا. أسس نظريّة وتطبيقات عمليّة. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣.
- الجوهريّ (محمّد): بعض مظاهر التغيّر في مجتمع غرب أسوان. دراسة أنثربولوجيا لأحد المجتمعات النوبيّة. في كتاب: محمّد الجوهريّ: الأنثروبولوجيا (١٩٨٣)، ص: ٤٢٣ ـ ٥٢٧.
- الجوهريّ (محمّد): تعليق المترجم على مقال د. عبد القادر المرابيّ «حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربيّ». الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ٥ (١٠/١٩٨٣) ١٢٢ ـ ١٣١.
- الجوهريّ (محمّد): السحر الرسميّ والسحر الشعبيّ. نظرة جديدة إلى التراث السحريّ في المجتمع المصريّ المعاصر. في: المجلّة الاجتماعيّة القوميّة: ٢/٧ (آيار ١٩٧٠).

- الجوهريّ (محمّد). علم الفولكلور. دراسة المعتقدات الشعبيّة. الجزءان ١ ـ ٢ القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٥ (ج ١٠) ـ ١٩٨٠ (ج ٢٠).
- حجازيّ (أحمد عدنى): أمّيّة المثقّف العربيّ الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي. في: المستقبل العربيّ ١٥١ (٩/١٩٩١) ٩٧ ـ ١١٣
- حجازي (محمّد عزّت، مشرف): نحو علم اجتماعيّ عربيّ علم الاجتماع والمشكلات العربيّة الراهنة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٦.
- الحريجي (عبدالله). علم الاجتماع الدينيّ. جدّة. دار الشروق، ١٩٨٢
- الخشّاب (أحمد). علم الاجتماع الدينيّ. القاهرة. مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٩
- الخشّاب (سامية مصطفى): علم الاجتماع الإسلاميّ القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥ (ط ٣).
- الذوادي (محمود): ملامح التحيّز والموضوعيّة في كلّ من الفكر الاجتماعيّ ـ الإنسانيّ الغربيّ ونظيره العربيّ الخلدونيّ. في: المستقبل العربيّ ١٢٠ (٢/١٩٨٩) ٢٦ ـ ٥٢.
- رضوان (زيب): النظريّة الاجتماعيّة في الفكر الإسلاميّ: أصولها وبناؤها من القرآن والسنّة. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢.
- ساره (مرح): الحركة الإسلاميّة في فلسطين: وحدة الإيديولوجيا وانقسامات سياسيّة. في: المستقبل العربيّ: ١٢٤ (٦/١٩٨٩) ٤٨ ـ ٦٤.
- سعفان (حسن): الدين والمجتمع. القاهرة، مطبعة دار التأليف، ١٩٥٧/١٩٥٨.
- السمالوطيّ (نبيل محمّد توفيق): المنهج الإسلاميّ في دراسة المجتمع. دراسة في علم الاجتماع الإسلاميّ. جدّة، دار الشروق، ١٩٨٠ (ط ١).
- شكري (علياء): بعض ملامح التغيّر الاجتماعيّ الثقافيّ في الوطن العربيّ. دراسات ميدانيّة لثقافة بعض المجتمعات المحليّة في المملكة العربيّة السعوديّة. القاهرة: دار الكتاب للتوزيع، ١٩٧٩.
- شكري (علياء): دراسة ميدانيّة في بعض المجتمعات المحلّيّة في المملكة العربيّة السعوديّة. في كتاب: الجوهريّ (محمّد): الأنثروبولوجيا (١٩٨٣)، ص ٥٢٩ ـ ٥٩٥.
- الشهاوى (محمّد عبد الفتّاح): الأسرة في الدين والحياة. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.
- صقر (عبد العزيز): الإعلام الإسلاميّ. القاهرة، دار الأنصار، ١٩٨٠.
- عبد الباقي (زيدان): علم الاجتماع الدينيّ. القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٨١.
- عبد المعطي (عبد الباسط) (مشرف): الدين في المجتمع العربيّ. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٠.

- عنبر (عبد الحي): الأسرة المسلمة والأسرة المعاصرة. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٠٩.
- العراقي (عبد القادر): حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربي. ترجمة وتعليق محمد الجوهري، في: الكتاب السنوي لعلم الاجتماع: ٥ (١٠/١٩٨٣) ٧٩ - ١٢١، (القاهرة). ترجمة عن النص الألماني:

IRABI, Abdulkader: *Zum Stand der gegenwärtigen arabischen Soziologie, in: Zeitschrift für Soziologie:* 11/2 (April 1982) 167-182.

- عنيفي، محمد الصادق. المجتمع الإسلامي وبناء الأسرة. القاهرة: مكتبة الأنجلو-المصرية، ١٩٨١.
- علي (حيدر إبراهيم): الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين. في كتاب: عبد المعطي (عبد الباسط، مشرف): الدين في المجتمع العربي، ص ٣٣ - ٦٢.
- عويس (السيد): الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض الأولياء والقديسين في مصر. القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١.
- عويس (السيد): الازدواجية في التراث الديني المصري. القاهرة، دار الموقف العربي، ١٩٨٥.
- عويس (السيد): من ملامح المجتمع المصري المعاصر: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي. القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٥.
- القش (أدوار): الزينة ونسق المعتقدات. دراسة أنثروبولوجية عن الزينة في فلسطين في أواخر القرن التاسع عشر. في: الفكر العربي المعاصر: ٣/٧ (١٩٨٠) ١٣٣ - ١٣٧؛ ٤ - ٥/٨ - ٩ (١٩٨٠) ١٢٤ - ١٤٦.
- الكتاب السنوي لعلم الاجتماع: ٥ (١٠/١٩٨٣) ٤٦٦ - ٤٦٨]: المرأة في الإسلام: ٢٧ عنوانًا.
- ليلة (علي): النظرية الاجتماعية المعاصرة. دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١. سلسلة «علم الاجتماع المعاصر»، ٣٩.
- مرعي (إبراهيم الدسوقي): الطفولة في الإسلام. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.
- مسعد (نيفين عبد المنعم): الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨.
- مسعد (نيفين عبد المنعم): التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات. في: المستقبل العربي: ١١٩ (١/١٩٨٩) ٩٠ - ١١٠.

- سعد (بثينة عبد المنعم): جدليّة الاستبعاد والمشاركة مقارنة بين «جبهة الإنقاذ الإسلاميّة» في الجزائر و«جماعة الإخوان المسلمين» في الأردن. في: المستقبل العربيّ: ١٤٥ (١٩٩١/٣) ٥٤ ـ ٧٤.
- مصطفى (بثينة عبد الخالق) إشكاليّة التراث والعلوم السياسيّة. في المستقبل العربيّ: ٨٤ (١٩٨٦/٢) ٤ ـ ١٥.
- مصطفى (هالة): التيّار الإسلاميّ في الأرض المحتلّة. في: المستقبل العربيّ: ١١٣ (١٩٨٨/٧) ٧٥ ـ ٩٠.
- نصري (هاني يحيى): في سبيل علم اجتماع إسلاميّ. جدّة، دار المجمع العلميّ، ١٩٧٩.
- يوسف (أبو سيف): الأقباط والحركة القوميّة العربيّة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧.

مراجع البحث باللغات الأجنبيّة

S. ABOU: *Le bilinguisme arabe-français au Liban. Essai d'anthropologie culturelle.* Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

E. ABELA: *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien,* in: *Zeitschr. des Deutschen Palästinavereins:* 7 (1884) 78-118; 8 (1885) 80-95.

W. BLACKMAN: *Some Social and Religious Customs in Modern Egypt. With Special Reference to Survivals from Ancient Times,* in *Bull. Soc. Géogr. Eg.* 14 (1924) 47-61.

W. BLACKMAN: *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life Today. With Special Reference to Survivals from Ancient Times.* London, G. Harrap, 1927.

T. CANAAN: *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel,* in: *Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes.* Bd. 20, Reihe 3: *Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen* (Bd 12). Hamburg, L. Friedrichsen, 1914.

T. CANAAN: *Das Blut in den Sitten und in Aberglauben der palästinensischen Araber,* in: *Zeitschr. des Deutschen Palästinavereins:* 79 (1936) 8-23.

T. CANAAN: *The Child in Palestinian Arab Superstition,* in: *Journal of the Palastine Oriental Society:* 3 (1923) 21/35.

T. CANAAN: *The Curse in Palestine Folklore*, in: *Journal of the Palestine Oriental Society:* 15 (1935) 235-279.

T. CANAAN: *Dämonenglaube in Lande der Bibel.* Leipzig, Hinrichs, 1929. Coll. "Morgenland H.", 21.

T. CANAAN: *Haunted Springs and Water Demons in Palestine*, in: *Journal of the Palestine Oriental Society:* 1 (1920/21) 153-170.

T. CANAAN: *Modern Palestinian Beliefs and Practices Relating to God*, in: *Journal of the Palestine Oriental Society:* 14 (1934) 59-92.

T. CANAAN: *Water and the "Water of Life" in Palestine Superstition*, in: *Journal of the Palestine Oriental Society:* 9 (1929) 57-69.

T. CANAAN: *Palästinensische Sitten und Gebräuche um den Tod*, in: *Zeitschr. des Deutschen Palätinavereins:* 75 (1959) 97-115.

M. CHAMOUN: *Les superstitions au Liban. Aspects psycho-sociologiques.* Beyrouth, Dâr al-Machreq, 1973. Coll. «Hommes et Sociétés du Proche-Orient», 4. (Université Saint-Joseph, Beyrouth).

KH. CHATILA: *Le mariage chez les musulmans en Syrie. Etude de sociologie.* Paris, P. Geuthner, 1934.

N. CHOMSKY: *Sprache und Geist.* Frankfurt am Main, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1973. [= Language and Mind. 1968].

K. DAGHESTANI: *Etude sociologique de la famille musulmane contemporaine en Syrie. Paris, E. Leroux, 1932.*

G. DALMAN: *Arbeit und Sitte in Palästina.* Bde I.-VII. Gütersloh, Vrl. Bertelsmann, 1928-1942.

A. DIRR: *Einiges über die Jeziden*, in: *Anthropos:* 12/13 (1917/18) 558-574.

E. DOUTTE: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* Alger, A. Jourdan, 1909.

E. DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

L. EINSLER: *Das böse Auge*, in: *Zeitschr. des Deutschen Palästinaverelins:* 12 (1889) 200-222.

L. EINSLER: *Mâr Eljâs. El-Chadr und Mâr Dschirjis*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins:* 17 (1894) 42-55.

L. EINSLER: *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas*, in: *Zeitschrift des Deustschen Palästinaverins:* 10 (1887) 160-181.

E E EVANS-PRITCHARD *The Sanusi of Cyrenaica* Oxford, [illegible], 1949

M. FEGHALI: la *famille catholique au Liban*, in *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires:* 23/24 (1925) 291-309.

M. FEGHALI: *La famille le maronite au Liban*. 1937.

I. FETSCHER (ed.): *Grundbergriffe des Marxismus. Eine lexikalische Einführung*. Hamburg, Hoffmann und Campe, 1976.

M. AL-GAWHARY: *Die Gottesnamen im magishen Gebrauch in den Al-Bûnî zugeschriebenen Werken*. Dissertation, Bonn, 1968.

C. GEERTZ: *Islam Observed. Regligious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago-London. The University of Chicago Press, 1968.

I. GOLDZIEHER: *Über Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam*, in: *Muhammedanische Studien*. I. Halle a. S. M. Niemeyer, 1889. Ss. 229-263.

T. GOLDZIEHER: *Die Heiligenverehrung im Islam*, in: *Muhammedanische Studien*. II. Halle a. S., M. Niemeyer, 1990. Ss. 277-378.

I. GOLDZIEHER: *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, in *Revue de l'histoire des religions:* 15 (1886) 49-

S. W. GREGORY - K. M. SH. WAHBA: *The Situated Use of "INSHAALAH"*, in: *Egyptian Yearbook of Sociology:* 7 (1985) 534-578.

H. GRANQVIST: *Child Problems among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine* Hersingfors: Söderström & Co. - Copenhague: Munksgaard, 1950

J. GULLICK: *Social Structure and Social Change in a Lebanese Village*. New York, W. Gren Foundation for Anthropological Research. 1955.

H. GUYS: *La théogonie des Druzes ou abrégé de leur système religieux*. Traduit de l'arabe avec notes explicatives et observations critiques. Paris, L'Imprimerie Impériale, 1858.

A. JAUSSEN: *Coutumes arabes au Pays de Moab*. Paris, J. Gabalda, 1908. Coll. «Etudes Bibliques».

A. JAUSSEN: *Coutumes Palestiniennes. I. Naplouse et son district*. Paris, Geuthner, 1927.

H. LAMMENS: *Etudes de géographie et d'ethnographie orientales. Le Massif du Djabal Sindjâr et les Yézidis de Syrie*, in: *Mélanges*

de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth: 2 (1907) 366-407.

H. LAMMENS: *Les Nosairîs, Notes sur leur histoire et leur religion*, in: *Etudes 80 (1899) 461-494.*

H. LAMMENS: *Au Pays des Nosairis* (1896), in: *Revue de l'Orient Chrétien:* 5 (1900) 1-73.

H. LAMMENS: *Le Pays des Nosairis*, in: *Le Musée Belge, Revue de Philologie Classique 4 (1900) 278-310.*

R. LESCOT: *Enquête sur les Yézides de Syrie et du Djebel Sindjâr.* Beyrouth, 1938. Coll. «Mémoires de l'Institut Français de Damas», 5.

THE NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. © The Cahtolic University of Americ̣a. Washington, D.C., Mc Graw-Hill Book Compagny, 1967.

C.E.PADWICK: *Notes on the Djin and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt. Illustrated by Transcripts of Peasant Tales Taken from the Lips of the Fellahin of the Menufia Province*, in: *Bulletin of the Scool of Oriental Studies* (London): 3 (1923/25) 421-446.

J. PIAGET: *Epistémologie des sciences de l'homme.* © *UNESCO, Mouton 1970*

راجع الترجمة العربيّة: الاتّجاهات الرئيسيّة للبحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. القسم الأوّل: العلوم الاجتماعيّة: دمشق، وزارة التعليم العالي، ١٩٧٦.

M.PIAMENTA: *The Muslim Conception of God and Human Welfar. As Reflected in Everyday Arabic Speech.* Leiden, Brill, 1983.

T. SICKING: *Religion et développement. Etude comparée de deux villages libanais.* Beyrouth, Dâr El-Machreq, 1984, Coll. «Hommes et Société du Proche-Orient» (Université Saint-Joseph, Beyrouth).

A. TANNOUS: The Arab Village Community of the Middle East. in: *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1943.* Washington, U.S. Government Press, 1944. pp. 523-544.

A. TANNOUS: Trends of Social and Cultural Change in Bischmizzen, an Arab Village of North Libanon. Thesis, Cornell, 1940.

A. TANNOUS: *The Village in the National Life of Lebanon*, in *Middle East Journal: 3 (Spring 1949) 151-164.*

J. TFINKDJI: *Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie*, in: *Anthropos:* 7 (1912) 566-584.

T. TOUMA: *Un Village de Montagne au Liban (Hadeth el-Job-*

te Paris-L. [illegible] Mouton, 1958

E. WESTERMARCK: Pagan Survivals in Muhammedan Civilisation. London, Macmillan Anc Co., 1933.

E. WESTERMARCK: *Ritual and Belief in Morocco*, 1926.

J. WEULERSSE: *Le Pays des Alaouites*. I.-II. Tours, Arrault, 1940. Coll. «Institut Français de Damas».

H. A. WINCKLER: *Ägyptische Volkskunde*. Stuttgart, 1936.

H.A.WINCKLER. *Die reitenden Geister der Toten*. Stuttgart, 1936.